Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Luglio - Settembre 1981 - anno XVI - numero 3

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* IL NOMINALISMO

SAGGI:

329 **Luigi Jammarrone** - Teologia e Cristologia nel volume «Dio esiste?» di Hans Küng.

ARTICOLI:

361 **Pier Carlo Landucci** - La difesa della Fede e il caso Schillebeeckx.

372 **Luigi Bogliolo** - Getsemani: a proposito delle riflessioni sul movimento teologico contemporaneo del Card. Giuseppe Siri.

393 **Giacinto Arturo Scaltriti** - La vita religiosa nel pensiero di Gerolamo Savonarola.

COMUNICAZIONI:

420 **Emanuele Gennaro** - Copernico o i due massimi sistemi del mondo - Spiegazione di un quadro teorestetico.

437 **Maurilio Guasco** - Hubert Jedin: contributo per un dibattito sulla storia della Chiesa.

447 **Ferruccio Mazzariol** - La narrativa italiana del '900 di ispirazione religiosa.

POSTILLE:

460 Il marxismo ossia l'avventura intellettuale del pieno ateismo (*Ferruccio Mazzariol*).

PORTUS MUSARUM a cura di Alberto Boldorini:

464 Religiosità cinquecentesca in varia poesia inedita.

LIBRI - Recensioni:

477 «Una recente versione delle "Opere" di S. Luigi-Maria Grignion di Montfort» / «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» / «Studi Noniani V».

ABBONAMENTO 1981

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1981 sono così stabilite:*

Italia	lire	8.000
Estero	lire	9.000
Sostenitore	lire	15.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

IL NOMINALISMO

Fu la grande lotta del XII secolo nel campo intellettuale. Era logico che i concetti « universali », sempre usati in qualunque linguaggio umano con poche e dubbie eccezioni, nell'ordinamento della scolastica, durato cinque secoli (IX-XIII), si imponessero. Ad un certo punto di questa lunga e metodica progressione, paziente e minuziosa appunto perché lunga, i concetti universali, portati a contatto con la realtà concreta tutta individua, dovevano imporsi e si imposero. Nelle osterie della Parigi del XII secolo gli studenti (erano 42 mila!) discutevano e si azzuffavano per questo. Non accade più oggi. La passionalità di Abelardo unita al suo disordinato ingegno creò il romanzo più conosciuto di quel secolo. Alcuni suoi avversari andarono all'eccesso opposto. La elaborazione definitiva del rapporto tra l'universale ed il particolare fu raggiunta solo nel secolo seguente.

Il nominalismo asserì che gli « universali » erano puramente frutto del pensiero umano; non ebbe l'avvertenza di accorgersi che i concetti universali si astraggono dai particolari i quali, nella

comune sostanza, si riflettono obbiettivamente negli universali.

Il nominalismo d'allora fu un dramma, non un crimine e probabilmente non si sognò mai di negare la realtà obbiettiva fuori del pensiero umano; certo cominciò la lunga teoria delle negazioni dando « spazio libero e illimitato » al pensiero umano creatore — secondo esso — di tutte le formulazioni universali. Queste restavano « campate in aria ». Non fu il panteismo di Hegel e tanto meno l'agnosticismo di Kant, ma cominciò quella trasposizione dall'oggetto al soggetto che, portata agli estremi, avrebbe dato onorabilità e credito ad entrambi. Molti ingegni del XII secolo videro chiaramente dove la vicenda andava a parare e per questo si azzuffarono quasi da forsennati. In tale faccenda San Bernardo non fu il Doctor mellifluus *e fece benissimo. La verità non può esser trattata da acqua di melissa.*

Il torto metodico del nominalismo fu quello, probabilmente, di non avere capito il procedimen-

to astrattivo. Comunque cominciò una brutta storia.

La storia fu questa: dopo essere rimasto sotto la cenere, si sviluppò con uno scambio di posizione tra oggetto e soggetto al principio del XVI secolo. Chi fece questa trasposizione, forse non si è ben accorto di questo, perché lo scopo era solo quello di giustificare se stesso e i suoi drammi personali. Ma la strada era aperta, e le strade hanno il capolinea ben lontano dall'inizio.

Il nominalismo, più che il distruttore della realtà, rimase come la via per arrivare a distruggerla.

In questo senso il nominalismo è vivo ed è accarezzato, anche colla mano coperta di velluto.

Tutti coloro che di fronte alla Rivelazione Cristiana hanno bisogno di cambiare le carte in tavola per esplicare la loro libera creatività, non fan-

no i nominalisti, ma si servono della via aperta dal nominalismo.

Non vale che la evidente passività dei nostri sensi dichiari come noi (soggetto) si dipenda da quello che è fuori di noi (oggetto); non vale che tutta la scienza moderna sia in questa chiara affermazione; il nominalismo serve per conciare le teorie, le teologie, i principi morali, a nostro piacimento. Si hanno le numerose vocazioni da « demiurgo ».

Gli studenti di Parigi del XII secolo, frequentatori delle taverne del quartiere poi detto « latino », avevano maggiore buon senso. La zuffa non è il miglior prodotto per i rapporti umani, ma almeno indica che nella ricerca della verità la passione era più giustificata, lo stile meno disonesto. La intelligenza « cercava », non si « pavoneggiava ».

La storia comincia nelle taverne; per ora finisce al giardino zoologico.

TEOLOGIA E CRISTOLOGIA NEL VOLUME: «DIO ESISTE?» DI HANS KUENG

INTRODUZIONE

Forse ad alcuni sembrerà inopportuno questo lungo prologo alla esposizione critica dell'opera di H. Küng, *Existiert Gott?*, München 1978, e apparsa in veste italiana fin dal 1979 a Milano. Tuttavia, se si tiene conto dell'influsso esercitato dai Riformatori sulla nascita e sulla formazione del pensiero moderno, si comprenderà non solo l'opportunità, ma anche la necessità, in sede storica e teoretica, della esposizione del loro pensiero teologico e cristologico. D'altra parte, era pure necessaria una esposizione del principio ispiratore del pensiero moderno e del suo influsso sulla teologia e sulla cristologia, sia protestante sia cattolica, per rendersi conto della diversità radicale di posizioni in campo dottrinale assunte da certi teologi nella impostazione delle loro opere, protese a rendere agli uomini di oggi più intelligibile e accessibile il messaggio cristiano.

La nuova ermeneutica, comandata dalla svolta antropologica, che s'incentra sul principio moderno d'immanenza (non è l'uomo che si adegua all'essere ma è l'essere che si adegua

all'uomo: creatività del conoscere che è libertà originaria), ha condotto alcuni teologi fuori dei binari della ortodossia.

H. Küng si è presentato come uno dei teologi di avanguardia, col proposito di « levigare il diamante », cioè il messaggio cristiano, togliendovi lo strato di polvere che su di esso si era formato da 2000 anni. Il ritorno al Cristo delle origini, al Cristo originario dei Vangeli, e una presentazione nuova dell'accesso dell'uomo d'oggi al problema di Dio, sono gli scopi della pubblicazione cristologica e teologica di H. Küng. Nobile intento, senza dubbio: ma attuato mediante quale procedimento? Con l'accettazione del principio moderno d'immanenza, in chiave nietzschiana e quindi nichilista, il quale ha reso sostanzialmente negativa e deleteria la ripresentazione del messaggio cristiano e del problema di Dio, proposta dal nostro A.

L'accesso a Dio e a Cristo suo Figlio è realizzabile solo a condizione che si accetti il primato dell'essere sul conoscere, e si rispetti la trascendenza della Rivelazione rispetto al pensiero dell'uomo, autenticamente interpretata dal Magistero vivo della Chiesa.

I - LA SVOLTA CRISTOLOGICA NEL PENSIERO DEI RIFORMATORI

La risposta della Fede al mistero di Cristo, data a Calcedonia, era rimasta integra anche presso i Riformatori. Lutero però, pur accettando la definizione di Calcedonia, non le accordò il significato che essa comporta, poiché cominciò a dare la preferenza ad un aspetto — quello funzionale — a detrimento dell'aspetto ontologico. « Credere in Cristo non vuol dire che Cristo è una persona, contemporaneamente uomo e Dio, cosa che non serve ad alcuno: significa che questa persona è Cristo, cioè che per noi, Egli è uscito da Dio e venuto nel mondo » (1).

Lutero non si rese conto dell'importanza della definizione di Calcedonia in relazione alla nostra salvezza che tanto gli stava a cuore. Per lui Dio non è accessibile che sotto l'aspetto nel quale si è impegnato nel dramma del peccato e della salvezza. Conoscere il mistero di Dio in Lui stesso e per Lui stesso è un'inutile impresa (2).

Lutero rispetta Calcedonia, ma ne diminuisce il significato

(1) MARTIN LUTHER, *Werke*, Erlangen-Frankfurt 1826, 35, p. 207 ss.
(2) ID., *ivi.*

religioso e salvifico. I suoi seguaci concluderanno all'inutilità, anzi al danno, che proviene da formule metafisiche, vuote di ogni senso religioso. Avrà importanza solo il Cristo per noi: e così la separazione tra l'essere di Cristo e la sua opera sarà consumata.

Melantone sosteneva che « conoscere Cristo è conoscere i suoi benefici, e non considerare le sue nature e le modalità della sua incarnazione » (3).

Né Lutero né Melantone, e d'altra parte neppure Calvino, si fermano all'analisi dell'*essere* del Figlio eterno di Dio fatto uomo, cioè alla descrizione dell'unione ipostatica, ma vanno direttamente all'esposizione della Sua opera redentrice. La loro prospettiva è essenzialmente soteriologica. Lutero porta la sua attenzione alle promesse di salvezza fatte da Cristo, e colloca la sua fiducia in Lui, manifestando « un certo disprezzo per ogni enunciato dogmatico intellettuale, che non sarebbe stato altro che una cosa superflua nella vita religiosa » (4). La separazione del Cristo *in sé* dal Cristo *per me* ha condotto, poco alla volta, certi eredi di Lutero a concentrare l'attenzione sul senso che il vangelo prende attualmente per ciascuno di noi, indipendentemente dagli eventi storici, e quindi a un egocentrismo nel quale l'aspetto oggettivo è totalmente scomparso a profitto dell'aspetto soggettivo. In questo modo la Rivelazione scompare a profitto dell'autointelligenza esistenzializzata dell'uomo, e la stessa realtà di Dio viene a ridursi a ciò che egli significa per me, nelle contingenze e necessità della vita, per cui qualsiasi azione divina è incapace di farmi uscire dalla mia prigione soggettiva. La logica ha le sue esigenze: se si parte dall'esperienza di Cristo considerato solo in relazione a me, prescindendo dalla sua persona e dalla sua struttura ontologica, è inevitabile la caduta nella teologia soggettiva (5).

---

(3) MELANTONE, *Loci communes von 1521*, in *Ausgew.* Werke II, II/1, Gütersloh 1952, p. 7.

(4) Y. DE MONTCHEUIL, *Leçon sur le Christ*, Parigi 1949, p. 53; Y. CONGAR, *La Christologie de Luther* in *Das Konzil von Calkedon*, pp. 457-486, a cura di A. Gillmeier e H. Bacht, Würzburg 1954. M. LIENHARD ridimensiona la tesi di P. Congar secondo la quale, per Lutero, l'umanità di Cristo non avrebbe affatto collaborato alla realizzazione della nostra salvezza. Nel Cristo ci fu vera volontà umana, la quale realizzò nel tempo il disegno eterno della sua volontà divina di Figlio *(LUTHER, temoin de Jésus-Christ*, Parigi 1973, p. 388). Il Lienhard tuttavia nulla dice circa il pensiero di Lutero sull'effetto della Redenzione operata da Cristo in noi e cioè sulla natura della giustificazione.

(5) Cfr. T.F. TORRANCE, *Cheap and Costly Grace*, in *The Baptist Quarterly* 22 (1968) 291-296.

Non a torto Hegel (6), Feuerbach (7), Ritschil (8), Harnack (9) si richiamano a Lutero.

La riduzione pura e semplice della Cristologia a soteriologia è fatale per la comprensione di Cristo e quindi per la costruzione della Cristologia quale riflessione del credente sulla persona e l'opera di Cristo.

Il principio di Lutero e di Melantone è la base della Cristologia di Schleiermacher e del neo-protestantesimo. Schleiermacher volle giungere a Cristo redentore partendo dalla esperienza attuale di redenzione. S'insinuava il timore che le proposizioni cristologiche si riducessero a delle espressioni dell' autocoscienza cristiana e Gesù il modello dell'uomo religioso (10).

L'influsso di Schleiermacher è stato decisivo per la caratterizzazione del pensiero di P. Tillich ed in modo particolare del pensiero di R. Bultmann. Questo autore, criticando la confessione cristologica del Consiglio Ecumenico delle Chiese, si chiede se la confessione di Gesù Cristo come Dio, Signore e Salvatore, sia conforme al Nuovo Testamento, e risponde: « non lo so ». Per Bultmann, il vero problema è quello di sapere « se, e in che misura i diversi titoli intendono esprimere qualcosa della natura di Gesù Cristo, fino a che punto lo descrivono oggettivandolo nel suo, per così dire, essere-in sé; o se, e in che misura, di lui parlano, cogliendolo nella rilevanza per l' uomo, per la Fede. Parlano della sua *physis* o non parlano del *Christus pro me?* Fino a che punto un enunciato cristologico, che ha lui per oggetto, è allo stesso tempo anche un enunciato che si riferisce alla sua persona? Egli mi aiuta perché è il Figlio di Dio, o non è il Figlio di Dio perché mi aiuta? » (11).

---

(6) « Soltanto con Lutero cominciò in germe la libertà dello spirito... così nel più intimo dell'uomo è stato fatto un posto dove egli è unicamente presso di sé e presso Dio, *e presso Dio egli è unicamente in quanto è lui stesso.* Nella coscienza egli deve trovarsi presso di sé come a casa propria » (HEGEL, *Storia della filosofia,* Berlino 1844, p. 227 e p. 230).

(7) « Il protestantesimo non si preoccupa più di ciò che Dio è in se stesso, ma solo di ciò che egli rappresenta per l'uomo... non si tratta più di teologia; non è essenzialmente altro che cristologia, cioè antropologia religiosa » (FEUERBACH, *Principes de la philosophie de l'avenir,* trad. francese di L. Althusser, Parigi 1960, p. 128).

(8) Cf. *Die christliche Lehre von der Rechtfestigung und Versöhung,* t. 3, 55 ld. Berlino 1875, p. 374, in nota.

(9) Cf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* t. 3, Berlino 1897, p. 773.

(10) Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Der Christliche Glaube,* vol. 2°, Berlino 1960.

(11) R. BULTMANN, *Das Christologische Bekenntnis, des Oekumenischen Rates* in *Glauben und Verstehen,* II, 5 ed, Tubingen 1968, pp. 246-48, 252.

Per Bultmann, gli enunciati neotestamentari sulla divinità di Gesù non sono enunciati sulla sua natura, ma soltanto sulla sua rilevanza per l'uomo (12). Un suo discepolo, H. Braun, ha tirato le estreme conseguenze da questa posizione, affermando che la Cristologia non è altro che antropologia (13).

Questa impostazione del problema ci fa vedere come sia deleterio separare in Cristo l'essere del suo significato. Questo nichilismo ci porta ad una riduzione totale della cristologia ad antropologia. Come la separazione del soggetto dall'oggetto nel campo gnoseologico ci porta al soggettivismo, così la separazione in Cristologia dell'*in sé* di Cristo, cioè del suo contenuto, dalla sua *attività* in noi, ci porta nel campo della pura soggettività o interiorità. L'origine della Cristologia contemporanea eterodossa è da ricercarsi nella *svolta antropologica*, di cui passiamo a studiare la natura e lo sviluppo.

II - ALLE ORIGINI DELLA TEOLOGIA E DELLA CRISTOLOGIA ETERODOSSE

E' innegabile, per chi legge i Vangeli e gli altri scritti neotestamentari, che Gesù Cristo è il *Figlio eterno di Dio e il Salvatore divino degli uomini e del Cosmo intero.*

Questo messaggio è reale, storico o mitologico? Il messaggio della salvezza, della redenzione portata da Cristo è ancora valido e quindi proponibile agli uomini del nostro tempo?

Parlando della svolta impressa dai Riformatori (Lutero, Calvino, Melantone, ecc.) alla Cristologia, abbiamo constatato che essi portarono la loro attenzione all'aspetto salvifico, funzionale di Cristo, senza rinnegare i dogmi di Nicea, Efeso e Calcedonia. La considerazione del Cristo *in sé* è inutile per la salvezza; Cristo va considerato *nelle sue* relazioni che ha verso di noi, essendo il nostro Salvatore. L'unilateralità di questa prospettiva, congiunta con la teoria del *libero esame* o *interpretazione estrinseca*, ha spostato dal naturale baricentro il principio della Rivelazione, situato nel mistero della adozione filiale o divinizzazione dell'uomo, mediante la sua incorporazione ontologica a Cristo, Figlio di Dio fatto uomo (il mistero dell'Incarnazione divinizzante e redentrice) e lo ha trasferito nel campo della *soggettività.*

(12) Cf. R. BULTMANN, *o.c.*, II, pp. 246-261.

(13) Cf. H. BRAUN, *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stoccarda 1969.

Secondo il pensiero luterano l'uomo non si trova più trasferito nel mistero trinitario in virtù dell'adozione a figlio del Padre per mezzo del Figlio nella potenza dello Spirito. « Sottratto a tale condizione ontologica in modo radicale, a causa della sua natura totalmente corrotta dal peccato originale, l'uomo è totalmente estraneo alla volontà divina, incapace di cooperare con essa e quindi votato a fare il male: è questa tutta la sua libertà naturale » (14).

L'estrinsecismo dell'uomo, rispetto al suo destino, *figlio nel Figlio*, è spinto ad un tale eccesso che il principio ermeneutico della Rivelazione diventa esteriore *a ciò che è in se stesso il Figlio incarnato*. « La Fede perde il suo oggetto formale — [che è l'autocomunicazione del Padre all'uomo per mezzo del Figlio nello Spirito] — e diventa *essa stessa, nella sua modalità soggettiva di esperienza della giustificazione, il criterio ermeneutico* del Vangelo » (15). « L'unione dell'umano e del divino nella persona del Verbo incarnato, la trasformazione ontologica dell' uomo mediante la grazia e quindi l'insieme della cooperazione della creatura con Dio non appartengono più all'ordine oggettivo dell'essere. Tutto si decide a livello *della certezza soggettiva*, che ciascuno ha in quanto è raggiunto dalla giustizia estrinseca di Cristo » (16).

Per Lutero, il mondo trinitario è del tutto estraneo all'uomo, che è stato chiamato a parteciparne. *Il problema essenziale per l'uomo*, afferma Lutero, *non è se Cristo abbia una o due nature, ma se è il suo Salvatore. Non è « l'in-sé » di Cristo, ma il Cristo « per me » che interessa l'uomo. La conoscenza teologica non ha carattere essenziale, ontologico, ma funzionale ed esistenziale.* Questo cambiamento di prospettiva deriva dal fatto che Lutero ha perduto la chiave ermeneutica della Rivelazione, che fa capo al disegno trinitario relativo alla divinizzazione dell' uomo tramite l'Incarnazione. La salvezza diventa così un rapporto totalmente estrinseco dell'uomo con Cristo, la cui certezza prescinde, sia dai parametri ontologici dell'ordine teologico e antropologico quale si è manifestato mediante la Rivelazione, sia dalla riflessione razionale sull'essere. Di conseguenza, l'ermeneutica dovrà poggiare non su criteri oggettivi, ma soggettivi. E ogni qualvolta che la teologia luterana cercherà di riconquistare una conoscenza oggettiva del mistero, subirà necessariamente la legge della condizione previa soggettiva. « Di qui sca-

(14) M. J. LE GUILLOU, *Le mystère du Père*, Parigi 1973, p. 143.

(15) ID., *o.c.*, p. 144.

(16) ID., *ivi.*

turisce un *problema ermeneutico* in se stesso insolubile, perché basato sulla giustificazione mediante la fede ».

« Il circolo ermenenutico, che secondo la Rivelazione si fonda sul mistero pasquale, nel cui circuito l'uomo viene assunto per essere partecipe del mistero trinitario, si deteriora in *problema* ermeneutico a partire dal momento in cui è la *soggettività* che s'incarica da sé di definirlo. In questo caso essa viene ad oscillare tra la sottomissione passiva alla salvezza percepita nella fede e la comprensione attiva di questa salvezza a livello della certezza che sperimenta la fede. Così il dato oggettivo della Rivelazione viene assoggettato alla legge della soggettività individuale o collettiva e subisce di conseguenza una falsa interpretazione. La Scrittura, che viene elevata *sola* a regola di fede, sarà esposta a tante false interpretazioni, quante saranno le filosofie. Lo strano miscuglio della tradizione protestante e dell'evoluzione del pensiero filosofico europeo a partire dal sec. XVI, testimonierà la vittoria quanto mai disastrosa della soggettività religiosa sulla interpretazione ecclesiale della Rivelazione » (17).

III - LO SVILUPPO DELLA CRISI DELLA SOGGETTIVITA'

La soggettività elevata a criterio ermenenutico dal protestantesimo, porta inevitabilmente ad una pluralità indefinita di interpretazioni della Parola di Dio. Di qui la mutabilità e la contingenza delle varie interpretazioni della Parola di Dio e il rifugio nella sabbia mobile della esperienza religiosa del singolo o della collettività. Il Protestantesimo distrugge alla radice la fiducia nell'idea stessa di una verità dogmatica, fissa, immutabile, garantita dall'autorità della Chiesa.

L'uomo moderno, dopo Lutero, incomincia a contare solo su se stesso: ecco l'essenziale del problema della razionalità moderna dei sec. XVI-XVII. *E' l'inizio della soggettività.* « La soggettività, considerata come statuto generale del pensiero, corrisponde ad una situazione ontologica dell'uomo, una volta che è stato perduto il suo luogo ermeneutico. Ormai l'uomo si trova abbandonato a se stesso e quindi è costretto a pensare al mondo e a Dio a partire da se stesso. L'uomo moderno ritiene di aver trovato in se stesso, divenuto soggetto, il punto d'appoggio ontologico per dominare il mondo mediante la conoscenza e la prassi » (18).

(17) LE GUILLOU, *o.c.*, p. 145.
(18) LE GUILLOU, *o.c.*, p. 152.

Nella metafisica greca e medievale, l'essere delle cose precede il pensiero dell'uomo, che per conoscerle deve ad esse adeguarsi o conformarsi. Ma dal momento che le cose e l'uomo non sono più dati nell'essere e per mezzo di esso, e si trovano sottratti all'ermeneutica dell'essere, l'uomo è costretto a portarsi avanti, cioè a fondare lui il senso e la verità delle cose. Pertanto egli sarà l'unico parametro in ordine al quale avrà senso parlare del mondo conosciuto e utilizzato come oggetto. La soggettività sarà il luogo ermeneutico fondante il *senso* o significato delle cose (19).

Con questo non siamo ancora all'idealismo.

«L'essenziale della soggettività nella rivoluzione copernicana sarà quello di conoscere le cose non con l'intenzione di apprendere da esse ciò che esse sono in se stesse (come soggetto o sostanza), ma a titolo d'oggetto, capace di corrispondere al disegno che l'uomo porta in se stesso come soggetto unico. Le condizioni di possibilità dell'oggetto, dirà Kant, sono le condizioni di possibilità della sua esperienza» (19 bis).

Una volta accantonata l'ermenenutica dell'essere, l'uomo moderno costituisce se stesso come fondamento indiscusso della sua rappresentazione del mondo. Di conseguenza, *la verità* non sarà più la manifestazione della realtà o struttura metafisica delle cose, ma diventerà *certezza*, cioè conoscenza indubitabile dell'oggetto nella rappresentazione, che il soggetto dovrà ricercare in se stesso nell'intimo della sua soggettività.

Nasce così una nuova concezione della verità e della certezza: una *concezione creazionista.* Ricerca scientifica e lavoro produttivo sono la determinazione della verità moderna. «Dal *Discorso del metodo* alla *Fenomenologia dello spirito* e al *materialismo dialettico* la coscienza moderna si sforza di generarsi da sé, mediante produzione di certezza. Questa produzione è necessariamente condizionata e attivata dal dubbio, il quale deve eliminare tutto ciò che non è dominato dalla soggettività» (20). Il dubbio diventa elemento costitutivo della certezza. «Ora la determinazione della verità come certezza esige che sia trovato il fondamento indubitabile di ogni rappresentazione certa. Il *cogito* cartesiano situa questo fondamento nella coscienza riflettente, la cui essenza è di essere pura certezza di sé. Nella sua presenza a sé, il soggetto diviene il fondamento sul quale riposa la certezza della rappresentazione. L'oggetto rappresen-

(19) ID., *ivi.*

(19 bis) ID., *o.c.*, p. 153.

(20) ID., *o.c.*, p. 155.

tato si trova posto davanti al soggetto e per il soggetto. La certezza delle cose presenti al soggetto è tale in quanto il soggetto se le rappresenta. Il soggetto è implicato necessariamente in ogni rappresentazione, ma esso non è oggetto di rappresentazione. Ciò renderà difficile, insostenibile il suo statuto di "cosa presente" particolare. Per questo motivo il soggetto cartesiano va evolvendosi in direzione dell'*io* o *soggetto trascendentale*, che è richiesto per fondare tutte le rappresentazioni senza essere lui una rappresentazione » (21).

IV - IL « TRASCENDENTALE » MODERNO

a) La riduzione dell'essere alla coscienza

Il pensiero moderno fa capo al principio del « Trascendentale », il quale è l'*Io penso*, cioè la Coscienza e il Pensiero in generale; e significa che *l'essere è e deve essere fondato, esclusivamente, dalla coscienza.* Il « principio del trascendentale » porta l'*Io penso* cartesiano alla sua esigenza radicale nell'ordine teoretico: l'essere va concepito in funzione del modo secondo cui si attua e si struttura la coscienza, così che l'essere di cui si può parlare è l'essere-di-coscienza. Ora per coscienza non s' intende l'attività individuale, ma la « funzione universale » o presenza costitutiva in atto della verità, affinché ci possa essere conoscenza valida per ogni conoscente. Le varie denominazioni date alla coscienza: intelletto, esperienza, ragione, intuizione, dialettica, vita, volontà, libertà, scelta, esistenza, non incidono sul principio come tale, perché è da tutti i moderni ammesso che la verità deriva dalla soggettività umana considerata nella sua funzione costitutiva originaria della verità. *L'uomo fa scaturire la verità dal suo perenne attuarsi nella vita e nella storia* (22).

(21) ID., *o.c.*, p. 156.

(22) Cf., J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, Einleitung, Medicus II, p. 6. Il criterio cartesiano di verità, in base al quale si devono ritenere come vere quelle cose che « noi concepiamo in modo del tutto chiaro e distinto », è un nuovo criterio di verità, diverso da quello della metafisica realista e del senso comune. Per il realismo, la verità consiste nell'adeguazione del pensiero alla realtà oggettiva, mentre per Cartesio la verità, richiedendo solo chiarezza e distinzione, può definirsi come « adeguazione dell'intelletto con se stesso ». Ha ragione, allora, lo Sciacca di dire: « Con ciò il razionalismo moderno manifesta chiaramente il suo aspetto rivoluzionario, rispetto a tutte le altre precedenti forme greco-cristiane (...) *Non l'essere condiziona il pensiero, ma il pensiero l'essere* (corsivo nostro) » *(La filosofia nel suo sviluppo storico*, Roma 1959, pp. 71-72). Cf., pure T. GREGORY, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari 1961, p. 87.

Il principio moderno d'immanenza si rivela assolutamente incompatibile col principio di trascendenza della metafisica realista e della Rivelazione cristiana. In effetti, molti pensatori, quali Feuerbach con la sinistra hegeliana (Strauss, Ruge, Marx ...), gli esistenzialisti atei (Sartre, Camus) e Heidegger convengono nell'affermare che « la conclusione del pensiero moderno è la *finitezza dell'essere*, la quale comporta la eliminazione ad un tempo e della trascendenza cristiana e dello pseudo Assoluto, affermato dall'idealismo metafisico (Io, Ragione, Idea, Volontà ...). E l'essere è dichiarato "finito" dalla filosofia contemporanea per il fatto che, essendo stata eliminata la pseudoteologia razionalista e idealista e qualsiasi riferimento all'Assoluto, non resta che la *realtà della coscienza* dell'uomo concreto storico come individuo o come società nel suo farsi temporale » (23). La « finitezza dell'essere » è data dal fatto che la coscienza, nelle sue varie forme, comporta la rimozione di ogni certezza immediata che abbia come oggetto « determinati contenuti di pensiero e di esperienza per riportarsi all'atto stesso di pensare come presenza di sé a se stesso » (24).

Di qui il ricorso al dubbio, al pensiero nell'atto del dubbio, il quale, prima che coscienza, è volontà di sospendere ogni adesione al contenuto per cogliersi come atto riflesso puro, dove il presente è l'atto stesso che si genera nella riflessione. Ciò che Cartesio dice di cogliere immediatamente e che egli chiama « pensiero », è la sua coscienza e volontà di dubitare; la coscienza di dubitare è l'unica realtà, immune da qualunque dubbio. Ora, *il cogito*, « deve porre la verità dell'atto (di "coscienza") a fondamento della verità del contenuto (di "essere"), derivando la verità del contenuto da quella dell'atto. E poiché l'atto, quando si pone come inizio, non ha altra verità che quella del (suo) porsi e farsi, ecco che il contenuto è il suo stesso divenire e la sua verità è dissolta nella pura storicità dell'essere umano *"Dasein"* » (25). Di conseguenza, il *cogito* si manifesta come radicalmente espulsivo di ogni trascendenza. Infatti, « se la certezza attestata dal dubbio è la presenza dell'atto del dubitare, che è il *cogito*, l'affermazione del *cogito* non può trascendere l'atto stesso e la certezza stessa del *cogito* è in proporzione del dubitare, ossia dell'escludere e del negare rispetto a tutto ciò che "trascende" l'atto del momento, ossia rispetto ad ogni contenuto che non sia l'atto stesso nella sua momentanea pre-

(23) Cf., C. FABRO, *Giorgio G. F. Hegel. La dialettica*, 2.a ed., Brescia 1966, p. LIX.

(24) ID., *o.c.*, p. LXI.

(25) Cf. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo*, 2.a ed., Roma 1969, p. 1004.

senzialità. La verità del *cogito*, se esclude, al suo primo porsi, il contenuto (l'altro e l'Assoluto), lo deve escludere per sempre, se vuol mantenere la verità della propria presenza » (26). Il principio d'immanenza, esigenzialmente e costituzionalmente, è espulsivo di ogni trascendenza verticale e negatore del carattere di assolutezza della conoscenza umana.

b) La riduzione della coscienza alla libertà o « volontà di essere »

L'ultimo passo — che è, in realtà, il primo — nel processo deduttivo del principio moderno d'immanenza, ci porta alla conclusione che l'essenza dello Spirito è l'agire, in quanto è volontà, libertà originaria. Lo Spirito, ritornando in se stesso, si fonda nel proprio agire mediante un « balzo » col quale esso annienta per se stesso ogni finito. Questa auto-determinazione dello Spirito è il « volere » (*Wollen*); pertanto, è l'atto del volere la « condizione suprema dell'auto-coscienza ».

Questa riduzione del reale a coscienza e della coscienza a libertà, o « volontà di essere », la si può vedere, in modo particolare, nella teoria della costituzione della *persona*, escogitata dai moderni. Per il pensiero moderno, da Cartesio in poi, la persona è costituita dall'auto-coscienza e questa, a sua volta, dalla libertà, considerata come l'attività originaria, mediante la quale il soggetto, con un processo di autoctisi, si pone in essere. Questa concezione della persona appare già con Cartesio, che viene comunemente considerato come l'Autore della teoria della costituzione della persona come auto-coscienza, e cioè, in senso psicologico. « L'intero pensiero moderno si risolve nella ricerca della fondazione dell'attività dello spirito come libertà, così che lo stesso *cogito*, che Cartesio fa sorgere dal dubbio radicale, come negazione di ogni presupposto, è essenzialmente un atto di libertà » (27). Di qui, scaturiscono le direzioni fondamentali del pensiero moderno per capire la struttura della persona e, quindi, della libertà: il razionalismo (verticalismo astratto), l'empirismo (orizzontalismo della concretezza), l'idealismo (tentativo di sintesi dei due movimenti). « In realtà, tutti e tre questi movimenti sono radicati nel comune punto di partenza dell'identità del plesso di *"dubito-cogito"*, al quale cor-

(26) Cf. C. FABRO, *o.c.*, pp. 1007-1008.

(27) Cf. C. FABRO, *Orizzontalità e verticalità della libertà*, in *Angelicum* 48 (1971) 307-308.

risponde il plesso di *"cogito-volo"*, come spontanea attività ponente dello spirito e, quindi, come emergenza dell'atto che rimanda unicamente a se stesso, perché si fonda su se stesso» (28).

La teoria della costituzione della persona, di cui ci stiamo occupando, inizia con Cartesio e si estende fino a Kant, con la direttiva di marcia secondo cui il fondo dell'essere, quale è portato dal *cogito*, è il « *Wille zum Wissen* »; a partire, invece, dall'idealismo e nelle contemporanee « filosofie della caduta », dopo Nietzsche, esso è il « *Wille zur Macht* ». Mentre, per la filosofia classica, l'assolutezza del sapere o della certezza era fondata sull'essere, per Fichte, invece, essa non scaturisce né dall'essere né dal conoscere, ma « è un prodotto della libertà assoluta, la quale, perciò, non soggiace ad alcuna regola o legge od impulso estranei, ma è essa stessa quest'assoluta libertà » (29).

Da questo principio, scaturisce la riduzione trascendentale dell'essere alla libertà, per cui « nessuna natura e nessun essere (sono possibili) se non mediante la libertà » (30). La verità e la realtà vengono, quindi, ad identificarsi con l'Io che, come atto di libertà, fondato in se stesso, è un cominciare assoluto (31). L'identità di libertà e di sapere è l'esperienza vitale, profonda, della vita dello spirito come totalità.

Per Schelling, « in ultima e più alta istanza, non c'è altro essere che il volere. Il volere è l'essere originario e soltanto ad esso si adattano i predicati dell'essere originario: mancanza di fondamento, eternità, indipendenza dal tempo, auto-affermazione » (32).

---

(28) ID., *l.c.*, 308. La riduzione della persona alla libertà fu nell'antichità sostenuta da Apollinare, il quale faceva consistere il costitutivo della persona nello spirito o « nous ». Questo, a sua volta, si caratterizza fondamentalmente, cioè radicalmente, mediante il potere di auto-determinazione, che implica, ad un tempo, coscienza di sé e libertà. « Ogni spirito è padrone di sé, muovendosi mediante la sua propria volontà secondo natura... » (APOLLINARE, *Frag.* 150; Cf. E. MUEHLENBERG, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969, p. 158). H. DE RIEDMATTEN osserva che il « nous », identificato da Apollinare al « pneuma », è lo spirito « caratterizzato, prima di tutto, dal potere di auto-determinazione » (*La Christologie d'Apollinaire de Laodicée*, in *Studia Patristica*, II, T.U. 64, Berlin 1957, p. 223).

(29) FICHTE, *Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801*, parr. 11-12, Medicus IV, p. 22 ss.

(30) FICHTE, *ivi.*

(31) Cf. FICHTE, *Angewendete Philosophie*, Medicus VI, p. 436.

(32) SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, in *« Werke »*, hrsg. von M. SCHROTER, München 1965, IV Hbd, p. 24.

In Hegel, la libertà si presenta come l'attuarsi dello Spirito nel mondo, sintesi in atto di finito e Infinito, tempo ed eternità. La libertà coincide con la volontà assoluta dello Spirito assoluto, per cui, all'individuo, non viene riservata alcuna scelta per proprio conto. La libertà si realizza come attuarsi della Totalità nella storia, così che, davanti alla storia che avanza, nulla può opporle resistenza (33). Di qui la formula metafisica sia della volontà di potenza del Superuomo di Nietzsche e dell' isolamento dell'Unico di Stirner, sia della sopraffazione del collettivo (della massa, del partito: marxismo, nazional-socialismo), sia dell'affermazione capricciosa, assurda, del singolo (Heidegger, Sartre).

Secondo la filosofia novissima, pertanto, l'essenza della realtà è la volontà, la quale pone solo e sempre se stessa, e, ponendo se stessa, pone l'essere secondo le infinite possibili vie dell'esistenza: libertà come orizzontalità pura, che costituisce « l'essenza della verità » (34). La libertà si dà, e non può darsi che di volta in volta, solo come atto. Da questa esposizione appare che la costituzione della persona, considerata sia come l'Assoluto immanente, sia come manifestazione fenomenica del medesimo, non consiste nell'autocoscienza, ma nella libertà, intesa come *posizione originaria* del soggetto, o io, mediante il *processo di autoctisi.* L'auto-coscienza non è un *prius* ma un *posterius,* rispetto alla libertà. Il soggetto, volendosi, si pone in essere e, in tal modo, acquista coscienza del suo porsi e della sua costituzione metafisica.

La filosofia moderna è permeata intrinsecamente e, quindi, costitutivamente, di volontarismo: la svolta gnoseologica, diretta a procurare « la certezza del conoscere », conteneva in se stessa una nuova concezione metafisica del reale: *l'autonomia dell'agire, l'indipendenza della norma e la libertà creatrice.*

Questa interpretazione dell'essenza del pensiero moderno, trova una lucida e penetrante conferma nelle seguenti parole di Heidegger: « In quanto all'interno della metafisica moderna, l'essere dell'essente si è determinato come il "voler-sé"; ma poiché il voler-sé, è, in sé, già il sapere se-stesso, l'essente mostra lo upokeimenon il *subiectum,* nella guisa del sapere-se-stesso... Nel sapere-se-stesso, si raccoglie ogni sapere, come la catena di montagne è un assieme, una raccolta di montagne. La soggettività del soggetto è, come tale, raccolta: *co-gitatio (cogitatio),*

(33) Cf. HEGEL, *Berliner Schriften,* ed. Jo. Hoffmeister, Hamburg 1956, p. 314.

(34) Cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit,* Frankfurt a. M. 1949, p. 14 ss.

conscientia, l'essere consapevole, *conscience*. Ma questa *co-gitatio* è, in sé, già un *velle*, un volere. *Con la soggettività del soggetto, compare la volontà come sua essenza. La metafisica moderna, come metafisica della soggettività, pensa l'essere dell' essente nel senso del volere* » (35).

La riduzione del reale a libertà originaria di essere, è molto più grave della concezione che riduce il reale ad auto-coscienza, perché viene a collocare, nella struttura stessa del reale, l'irrazionale, l'arbitrarismo, che è l'anima del pensiero moderno, mutuata dal volontarismo capriccioso del nominalismo. Il reale, nel suo fondo, è privo di senso, d'intelligibilità; il senso viene dato alle cose dall'uomo, in quanto si attua a contatto con esse.

Con l'idealismo, il principio moderno della soggettività del conoscere, della libertà come spontaneità assoluta raggiunge il suo vertice.

L'essere nell'epoca moderna è stato trasformato in oggetto di produzione, trasparente all'attività dell'uomo. « *L'essere è un esser posto* » (36). Essere è pensare, e pensare è porre l'essere in quanto, col suo attuarsi, discopre l'essere. Quindi l'essenza del pensiero moderno è la sintesi in atto, sempre aperta e mai compiuta, di pensiero ed azione, come un *porre sempre in questione l'essere stesso* nel senso simultaneo di svelare-nascondere l'essenza della verità, risolvendo l'essere senza residui nella soggettività umana immersa nel divenire della storia. Essere= tempo.

L'essere si manifesta nell'apertura e nello stesso tempo si nasconde, si ritira: è il tempo storico proprio dell'uomo (*Dasein*) nel mondo.

Il concetto nuovo di libertà è la soggettività fondata sull' autonomia dell'uomo nel dinamismo sempre aperto del suo comportamento come « essere per l'altro ».

Con la concezione moderna della soggettività « la comprensione dell'essere viene capovolta » (Heidegger). Il momento decisivo della metafisica moderna è che l'essenza dell'uomo in generale si trasforma in quanto l'uomo diventa « soggetto » ponente la realtà, cui dà il senso volta per volta lungo il processo del suo attuarsi o divenire.

Parlare di immutabilità del reale e della sua conoscenza in

(35) M. HEIDEGGER, *Nietzsche Wort « Gott ist tot »*, in *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1950, p. 224 (corsivo nostro).

(36) *« Sein als gesetst-sein »* (FICHTE, *Ueber den Begriff des Wissenschaftlehre 1798*, II. Abschn., 6,; Medicus I, 198).

questa concezione della soggettività non ha senso. Heidegger è molto esplicito a riguardo. Per lui la verità è la manifestazione o rivelazione dell'essere, pertanto affinché ci sia verità, ci deve essere un rivelante, qualcuno cioè a cui l'essere si manifesti. Ma il rivelante è l'uomo; quindi c'è verità finché c'è l'uomo. Ora l'uomo è un ente contingente e finito, sicché non ha senso parlare di *verità eterne*, indipendenti dall'uomo (37).

Per il pensiero moderno, l'essere, la realtà, è il tutto del divenire, è il suo farsi. La concezione metafisica del reale come fare, produrre si è sostituita alla concezione metafisica del reale come essere per cui il reale è ridotto al continuo spazio-tempo. Il *cogito* si è trasformato in *volo*, il pensiero nella volontà del volere, nella volontà di potenza.

Le caratteristiche del pensiero moderno, dominato dal principio d'immanenza, sono: *l'irreversibilità della cultura* e *la finitezza dell'energia dello spirito.*

L'irreversibilità della cultura designa il movimento dello spirito che, a somiglianza del tempo che lo misura, non torna mai indietro; e non è possibile dare un'interpretazione diversa al principio d'immanenza, il quale comporta la finitezza dell' essere di coscienza e la sua nientificazione. La finitezza dell' energia dello spirito designa la risoluzione-dissoluzione del *cogito* moderno nella sfera finita della soggettività umana come processo storico delle proprie possibilità, che è circoscritto di volta in volta dalle coordinate spazio-temporali: l'essere di coscienza non può essere che finito, come i singoli progetti della coscienza stessa!

Può dirsi infinito lo stato d'indeterminazione della coscienza dell'uomo, cioè prima del suo attuarsi, come pure l'indeterminatezza della coscienza (uomo) dopo che si è attuata come apertura illimitata verso il futuro, che è poi la contingenza o storicità sempre aperta dello spirito finito; l'ambito di possibilità del futuro è sempre aperto a nuovi progetti, la ragione è che l'Infinito è e si compie in se stesso una volta per sempre, il finito invece, può variare infinite volte, ma sempre verso il finito e quindi verso il nulla. E' questo il fondamento ontologico dell'ateismo (38).

---

(37) Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle a s. 1929, p. 44.

(38) Cf. C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, pp. 126-127. A proposito del pensiero moderno, permeato nella maggior parte d'immanentismo, facciamo nostre le osservazioni di M.F. Sciacca circa l'esistenzialismo: « l'essere è il tutto del divenire ed è il suo farsi, l'essere è mondanità; se è così, l'essere è posto dall'esistere e l'esistere è il suo attuarsi o mettersi in situazione,

L'umanesimo ateo è un atteggiamento fondamentale dell' uomo verso se stesso allorché sostiene che l'idea di Dio sia dal punto di vista teoretico che pratico è sempre superata dalla ragione umana. Di conseguenza, si è avuto il processo di secolarizzazione o laicizzazione della cultura che, mentre respinge radicalmente Dio dalla sfera umana, sostiene nello stesso tempo che l'uomo sprigiona da se stesso lo spazio delle proprie possibilità come essere nel mondo: chiusura radicale al mondo del trascendente (Dio) e clausura totale come immanenza nel mondo.

Il mondo dell'immanenza si attua mediante il mutuo rapportarsi dell'uomo col mondo sensibile e viceversa, in un continuo ritorno di scansione del tempo. *Il reale*, per i moderni, è una serie di punti o istanti temporali. Nulla di fisso, d'immutabile, sia nell'essere che nel pensiero. E' questa concezione del reale che ha influito sul modo di concepire l'ermeneutica, cioè l'interpretazione della *Rivelazione* da molti sottoposta ad un continuo cambiamento di senso del reale da noi conosciuto.

Queste premesse ci portano a parlare della nuova ermeneutica e dell'antropologia in teologia.

V - LA NUOVA ERMENEUTICA

1. L'ermeneutica, come è noto, è la scienza dell'interpretazione di qualsiasi testo il cui senso non sia chiaro. Essa ha come oggetto sia i testi profani sia i sacri.

L'ermeneutica non è nata col cristianesimo. Aristotele aveva scritto un'opera intitolata *Perì ermeneias* (*Dell'interpretazione*); i grammatici alessandrini si distinsero nell'interpretazione di Omero e di Esiodo. Filone alessandrino è ritenuto comunemente il primo grande esegeta della Sacra Scrittura, della cui interpretazione fissò pure alcuni principi generali (39).

2. Nel cristianesimo l'ermeneutica fu praticata sin dalle

---

dunque l'essere è il *ci-è;* da queste premesse non consegue il recupero del reale nel razionale; né la positività dell'esistenza, della storia, dei valori..., ma consegue *lo sciogliersi dell'essere nelle situazioni esistenziali, la perdita di un criterio oggettivo di conoscenza e di valutazione,* l'impossibilità di una sintesi e il porsi delle antinomie come tali, il chiarirsi dell'essere come il nulla e di tutto il senso dell'essere come insignificanza, assurdo... » *(La filosofia, oggi,* vol. I. 3.a ed. Milano 1958, p. 421; corsivo nostro).

(39) Cf. G. B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi,* Brescia 1971, p. 507.

origini. Il primo e il più autentico interprete, nel senso perfetto del termine, è il suo stesso fondatore, nostro Signore Gesù Cristo, il quale non solo durante il suo ministero ma anche dopo la sua risurrezione interpretò, cioè spiegò chiaramente sia il senso delle sue parole e di tutta la sua vita sia il senso della Scrittura di cui era il fine o compimento (cf. *Lc.*, 24, 27, 44-47). Gli Apostoli interpretarono, sotto l'illuminazione dello Spirito Santo, il Vecchio Testamento in quanto aveva relazione a Cristo, come pure tutto il significato della vita, della morte e della risurrezione di Cristo stesso.

L'ermeneutica è continuata incessantemente nella Chiesa. Basterà ricordare Origene, S. Girolamo, S. Basilio, S. Giovanni Crisostomo, S. Agostino, S. Tommaso, S. Bonaventura, Cornelio a Lapide ecc.

Il metodo gnoseologico seguito dalla ermeneutica tradizionale è lo schema *soggetto-oggetto*. In base a questo schema, essa ha considerato i testi e i monumenti della storia come *fonti* cercando di ricostruire da essi un quadro del passato. I testi e i monumenti sono l'*oggetto* intorno al quale si è esercitata l'attività ermeneutica; il *soggetto* è costituito da coloro che hanno esercitato la loro attività ermeneutica interessandosi dei fatti, delle date, della oggettività di un avvenimento storico e della sua precisa comprensione secondo il senso che esso aveva per l'Autore del testo.

Lo schema *soggetto-oggetto* si fonda sul concetto di verità quale *conformità del soggetto conoscente alla realtà: primato dell'essere sul conoscere.*

3. La nuova ermeneutica nasce quando viene messo in discussione e abbandonato lo schema *soggetto-oggetto*. L'autore della nuova ermeneutica è Martin Heidegger, per il quale l'uomo e la storia non si trovano come un soggetto di fronte all' oggetto, come qualcosa da vedere e da spiegare, ma come un' esistenza di fronte ad altre possibilità di esistere, le quali non sono lì per essere contemplate o spiegate, ma per essere progettate e realizzate (40).

---

(40) Cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, 3.a ed., Frankfurt a.M. 1949, p. 31 ss. Per Heidegger, il tipo originario di manifestazione non è la conoscenza come intuizione, teoria, ma è il sentirsi l'essere affetti dalle cose *(Stimmung Befindlichkeit);* un essere affetti che ci indica non già che cosa le cose sono in se stesse nella loro presenzialità, ma ci indica ciò che noi possiamo fare delle cose. Anzi è piuttosto il nostro potere *(Seinkönnen)* quello che proietta davanti a noi che cosa siano le cose stesse e come vadano concepite. Primato della prassi sulla teoria. Per Heidegger i principi primi dell'essere e del cono-

Per Heidegger, l'essere dell'uomo si riduce alla sua apertura come possibilità di realizzarsi. Ora ciò implica necessariamente un rapporto al tempo e allo spazio, per cui *l'essere si riduce a ciò che si realizza nel tempo e nello spazio.* L'uomo è un ente essenzialmente storico, il cui compito è di realizzarsi secondo la dimensione ultima del destino, che lo porta fino all' ultima possibilità cioè alla morte: *l'essere dell'uomo è essere per la morte.* Un essere del genere, frantumato e immerso totalmente nel tempo, è separato da ogni altro ente, per cui ogni comunicazione è radicalmente impossibile, salvo il riconoscimento dell'angoscia come condizione dell'esistente.

Heidegger tenta di uscire da tale concezione pessimista dell' esistente, recuperando una nuova possibilità di espressione dell' essere, mediante la sua presenza nel linguaggio. La ricerca sul senso del linguaggio diviene così una ricerca sul volto *temporale* dell'essere. Tuttavia l'essere rimane sempre al di fuori della presa della ragione. « Questo è il suo destino; esso deve per essenza rimanere sempre il "coperto", il "fuori" di ogni tematizzazione. D'altra parte, non può essere altrimenti, poiché esso respinge espressamente un fondamento che sia un fondamento divino » (41). « Perciò tutta la problematica della teologia esistenziale può dirsi pure teologia estetica, in quanto il piano ultimo di Dio viene a risolversi nel piano della sensibilità propria della finitudine umana » (41 bis).

4. *R. Bultmann*, con la teoria della *demitizzazione* del messaggio neotestamentario, applica all'esegesi i principi filosofici di Heidegger facendo proprio il messaggio heideggeriano sull' essere dell'uomo come essere per la morte. La demitizzazione del Bultmann tende a respingere dal Nuovo Testamento qual-

---

scere non sono verità primitive, immediatamente evidenti, ma derivati da atteggiamenti pratici. In tanto ci possiamo domandare il perché delle cose, in quanto esse sono poste dal nostro prendere posizione nel mondo, da un atto di libertà (cf. A. DE WAELHENS, *La philosophie de M. Heidegger*, Louvain 1942, p. 301 e ss.).

Per quanto riguarda il superamento dello schema *soggetto-oggetto* da parte dei sostenitori della nuova ermeneutica, rimandiamo al tema centrale del saggio di M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, nonché all'opera fondamentale del medesimo autore, *Sein und Zeit*, tr. it. *Essere e tempo*, Milano 1953, nella quale egli concepisce come *ermeneutica* l'analisi fenomenologica dell'essere dell'uomo protesa ad elaborare le condizioni che rendono possibile ogni ricerca ontologica. Circa il pensiero di Heidegger sull'ermeneutica, è opportuno consultare H. ZAHRNT, *Alle prese con Dio*, Brescia 1969, p. 244 ss.

(41) G. PENZO, *Pensare heideggeriano e problematica teologica*, Brescia 1970, p. 57.

(41 bis) Id., *o.c.*, p. 56.

siasi intervento divino nella storia dell'uomo: la divinità e l'Incarnazione del Figlio di Dio, la concezione e la sua nascita verginale, i suoi miracoli, in particolare la sua resurrezione; inoltre, la divinizzazione dell'uomo e la sua resurrezione al termine della storia sono miti e non già realtà oggettive. Il criterio per interpretare il messaggio neo-testamentario è l'atteggiamento esistenziale (la fede) dell'uomo che rende comprensibile *ora e qui* il testo originario e fa dell'uomo un testimone significante per il nostro tempo. Per Bultmann la storicità dell'interprete diviene così una condizione interna all'ermeneutica del testo scritturistico, per cui il messaggio neo-testamentario non è più un discorso di Dio all'uomo, ma un discorso dell'uomo su se stesso.

5. L'ermeneutica che fa capo ad Heidegger porta necessariamente a tale conseguenza, in quanto ogni comprensione di una cosa o di un testo ha un carattere progettuale, realizzativo e non già dichiarativo o esplicativo.

L'ermeneutica che parte da Heidegger ha avuto una sistemazione definitiva in H. G. Gadamer, il quale assume come principio fondamentale dell'ermeneutica la *finitezza della nostra esperienza storica.* Ciò conduce ad un radicale mutamento della verità: la verità non è più conformità del soggetto all'oggetto, ma è *appartenenza ad una tradizione.* « Non ci può essere nessuna proposizione assolutamente vera » (42), perché « la finitezza e la storicità di ogni proposizione rinvia alla finitezza e storicità del nostro essere » (43). Conseguenza: l'ermeneutica deve smascherare, secondo il Gadamer, il dogmatismo di un concetto *in sé,* di un senso *in sé* del testo da interpretare. In quanto un testo ci interessa, noi lo leggiamo usando del nostro interesse quale criterio di lettura e di giudizio del testo. L'inserzione della nostra storicità (della nostra situazione vitale) nel senso stesso del testo dà luogo alla possibilità di far scaturire nuovamente dal testo un significato. Non è il testo, che dotato di un significato impressogli dal suo autore, deve imporsi all'interprete, ma è l'interprete, guidato dal suo interesse vitale, che deve dare un senso al testo. Non esiste un significato del testo, ma solo un significato della relazione del testo con la nostra condizione storica. La teoria della conoscenza non può essere concepita né come diretto rispecchiamento della realtà (reali-

(42) H. G. GADAMER, *Che cosa è la verità?* in *Rivista di Filosofia* (1956) 260.

(43) ID., *l.c.,* 263-264; Cf. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode,* 2.a ed. Tübingen 1965; ID., *Il problema della coscienza storica,* tr. it. Napoli 1969.

smo) né come creazione originaria dell'Io (Idealismo trascendentale), ma va concepita come *interpretazione di situazioni.* La gnoseologia deve essere ermeneutica se vuole collimare con le esigenze della storicità dell'uomo, dal momento che ogni essere storico comprende se stesso e gli altri soltanto attraverso un processo ermeneutico, cioè interpretando. Ma il processo ermeneutico, per Gadamer, è interminabile, perché il conoscere e il parlare umani non sono in grado di apprendere e comunicare la realtà come questa è in se stessa. Il Gadamer è il sostenitore di un relativismo assoluto e di uno storicismo radicale.

VI - LA NUOVA ERMENEUTICA E LA TEOLOGIA CATTOLICA

1. Il principio di Gadamer e il dogma cattolico

E' possibile, per la teologia cattolica, usare il principio della finitezza della nostra esperienza storica quale criterio di ermeneutica della Scrittura e del dogma? Come è chiaro, tale principio ermeneutico toglie una condizione radicale di tutto l'edificio teologico, cioè il concetto stesso di verità. La verità suppone la dualità del soggetto e dell'oggetto e, sulla base di tale dualità, fonda una relazione di compenetrazione espressa nell' antica definizione: *adequatio rei et intellectus.* Se la storicità, cioè l'atteggiamento vitale o esistenziale dell'interprete, diviene il criterio di lettura dell'oggettività del testo, non vi è più dualità e relazione, ma indistinta fusione. In questa prospettiva, l'idea stessa di Rivelazione non ha più senso, se non come fusione della Rivelazione con la storia stessa, secondo un antico postulato idealistico, che può rimanere nell'ermeneutica postheideggeriana.

I teologi cattolici che hanno accettato il principio della finitezza della nostra esperienza storica hanno posto il *pluralismo* quale principio qualificante della teologia. Al concetto di *unità* dottrinale (dell'*una fides* di cui parla San Paolo, *Ef.* 4, 5) hanno posto come equivalente il principio della *equivalenza funzionale*: due dottrine tra loro diverse e concettualmente incomponibili sono equivalenti se svolgono in un diverso contesto storico la medesima funzione. *Questa è l'enunziazione rigorosa del pluralismo come principio.*

Nel presente contesto culturale, sostengono questi teologi, il pluralismo non può essere più interpretato, come è stato tra-

dizionalmente, quale una diversa formulazione di una medesima dottrina (in ciò non vi sarebbe alcuna novità), ma deve essere interpretato come il trasferimento nel campo teologico della concezione esistenziale della storicità, cioè della finitezza della nostra esperienza storica la quale, a sua volta, si fonda sulla riduzione dell'essere a fenomeno, a pura temporalità e situazionalità. Tale pluralismo suppone un concetto di tempo e di storia che è incompatibile con il modello di unità dottrinale, che è stato fin qui della teologia.

La ragione di questa rottura di continuità risiede nel principio filosofico che sta alla base del pluralismo, cioè la totale relatività della nostra conoscenza, che è così permeata di storicità da non poterne affatto prescindere. Ciò implica la discontinuità o separazione dei diversi tempi storici e delle culture. Codesto principio è il presupposto implicito o esplicito di tutti i sistemi teologici che accettano il pluralismo quale principio della possibilità stessa della teologia: ciò è sostenuto sia dai fautori della teologia dell'ermeneutica sia dai fautori della teologia funzionale e della teologia della prassi. Si giunge perciò al dilemma: o l'unità della Chiesa è compatibile con il pluralismo teologico e cioè con una innovazione radicale rispetto a tutta la tradizione, oppure la concezione della frammentarietà del tempo storico (della finitezza di ogni nostra conoscenza) è incompatibile con la teologia.

2. *Il pluralismo teologico in K. Rahner*

Antesignano di questo pluralismo è indubbiamente K. Rahner, il quale, in molti suoi studi raccolti in *Schriften zur Theologie*, volumi VI-X-XII (Einsiedeln 1965-1975), tradotti in italiano e pubblicati dalle Edizioni Paoline con il titolo NUOVI SAGGI, parla del pluralismo teologico esistente oggi nella Chiesa, fondato non solo su fattori di ordine storico, ma anche e principalmente su fattori di ordine ontologico, inerenti cioè alla strutturazione nativa ed ineliminabile dell'uomo. Parlando della nuova conformazione che il dialogo deve assumere nella odierna situazione pluralistica, Rahner afferma: « L'odierno dialogo non è caratterizzato solo dal fatto che gli interlocutori sono di vedute diverse... ma innanzi tutto dal fatto che nessuno più sa e può sapere (*dass Keiner mehr alles weiss und wissen kann*) ciò che sa il suo interlocutore » (44). La ragione ontologica

(44) *Il dialogo nella società pluralistica, Nuovi Saggi* I, Roma 1968, p. 90.

dell'impossibilità sia di sapere quello che l'altro « sa », sia di comunicare quello che io « so » risiede nel fatto « che esiste un incolmabile divario tra la convinzione oggettiva, in forma di proposizione, al cui livello soltanto si può condurre immediatamente il dialogo, e la convinzione implicata nella attuazione immediata, non riflessa della stessa esistenza; e che quindi anche la convinzione più vera, oggettivata in proposizioni e dottrine, non costituisce ancora una garanzia di "essere" nella verità dell'esistenza; e che dietro la teoria — secondo il proprio giudizio — più sbagliata, può celarsi l'"essere nella verità" dell'uomo, che tace, ma che veramente accetta e si addossa la sua esistenza » (45). Rahner, in altre parole, afferma che « le nostre convinzioni sono originariamente *vissute* a livello esistenziale, pre-logico. Quando tentiamo di afferrarle noi stessi, o di esprimerle, mediante una conoscenza "oggettivata", cioè mediante concetti, giudizi, parole, esse ci sfuggono. Cadremmo pertanto in una illusione se credessimo di poter cogliere il "sapere" dell'altro e comunicare a lui il nostro attraverso le parole, anche le più sincere, di un dialogo, di uno scritto, ecc. » (46). Di conseguenza, ogni teologo, anzi ogni cristiano, in forza della stessa strutturazione ontologica, può avere solo la propria teologia, così come ha la propria fede in quanto convinzione esistenziale, pur non potendo controllare la corrispondenza tra teologia, cioè tra il proprio sapere oggettivato, e la fede vissuta in se stesso (47). Il pluralismo teologico diventa un *diritto naturale* nel senso forte del termine.

La radice dell'impossibilità di fare un controllo della corrispondenza tra la teologia e la fede vissuta, per Rahner, risiede nella « storicità » della Rivelazione e della teologia. La storicità della Rivelazione è determinata dalla storicità del linguaggio, il quale è preso da Rahner non solo nel piano delle parole ma anche e soprattutto nel piano dei concetti. I dogmi, « nonostante tutta *l'influenza* reciproca tra rivelazione divina originaria e linguaggio umano, sono espressi in concetti umani (*mit menschlichen Begriffen*), che derivano da una situazione culturale e storica determinata, hanno avuto a loro volta una storia e ancora ce l'hanno » (48). I concetti non sono dei veicoli naturali espressivi del domma, ma sono soggetti al loro intrinseco dina-

(45) *L.c.*, p. 92.

(46) G. PERINI, *Pluralismo teologico e unità di fede, A proposito della teoria di K. Rahner*, in *Doctor Communis* 22 (1979) 148.

(47) Cf. PERINI, *l.c.*, 149.

(48) *Osservazioni fondamentali sul tema: elementi mutabili e immutabili nella Chiesa, Nuovi Saggi* V, p. 329.

mismo storico, per cui il Magistero commette un errore pericoloso quando pretende di « ipostatizzare » le formulazioni del dogma sottraendole alla storia: «I tentativi che si riscontrano nella *Humani generis* (1950) e nella *Mysterium Fidei* (1965) di dare per insuperabili, anche per il futuro nonostante la loro storicità, tali concetti teologici e le regolazioni linguistiche in essi contenute, non sono esatti e persuasivi » (49). In altre parole, poiché il linguaggio non è dettato dalla cosa stessa, cioè dalla cosa da esprimere, che è la verità di fede, « la proposizione di fede non può essere riscontrata (*verglichen*) con la realtà (*Wirklichkeit*, cioè il contenuto della fede) che si suppone da essa espressa (*von ihm gemeinten*) » (50). Di qui l'impossibilità di stabilire se una proposizione dogmatica sia vera in modo assoluto e se tra le proposizioni della fede una esprima meglio di un'altra il contenuto della fede: « Non possiamo mai stabilire e superare la storicità di una formulazione mediante una formulazione storicamente non condizionata » (51).

Bisogna quindi procedere verso una « comprensione modificata » (*modifiziertes Verständnis*) dei dogmi. Ma questa ci permette di rimanere nella stessa fede delle generazioni passate, «*in eodem dogmate, eodem sensu eademquo sententia*»? Ecco la risposta di Rahner: « questa identità e continuità storica è pure, essa stessa, un assioma (*Saltz*) della fede e della speranza, che può essere sì storicamente verificato fino a un certo grado, cioè essere reso plausibile, ma appunto solo fino a un certo grado, *così che non viene esclusa a priori* a questo riguardo, una angosciosa insicurezza che eventualmente noi possiamo aver perduta tale identità. Il rischio che l'elemento mutabile possa consumare quanto c'è di immutabile nel dogma cristiano fa parte — nella nostra esistenza di pellegrini — delle caratteristiche della fede cristiana » (52). La possibilità *a priori* della perdita della *identità* della fede con quella delle generazioni passate risiede nella frattura tra verità ontologica e verità logica, cioè tra la realtà e il pensiero che dovrebbe coglierla... « Così, la verità logica, insieme a tutta la coscienza umana, disancorata dalla saldezza dell'essere, si trova ormai in balia delle

(49) *Il pluralismo teologico,... Nuovi Saggi*, pp. 29-30.

(50) « *Mysterium Ecclesiae* ». *A proposito della dichiarazione della Congregazione per la dottrina della Fede circa la dottrina sulla Chiesa, Schriften*, XII, p. 498.

(51) *Ivi*, NS VI, p. 607.

(52) *Grundsätzliche Bemerkungen zum Thema: Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche, Schriften*, X, p. 251.

onde fluttuanti della "storicità" » (53), la quale investe anche il campo delle verità di fede, per cui nessuna di esse è stabile, assoluta.

VII - LA NUOVA ERMENEUTICA E LA CRISTOLOGIA

La nuova ermeneutica ha preso come oggetto principale della sua ricerca la definizione nicena relativa alla perfetta divinità di Cristo e la definizione calcedonese relativa alla costituzione ontologico-ipostatica di Cristo.

La fede in Cristo, l'eterno Figlio di Dio fattosi carne, è il principio fondamentale dell'autentica cristologia. Fino a pochi anni fa questa confessione cristologica era di pacifico possesso nella Chiesa cattolica e nelle poche chiese della riforma protestante legate alla tradizione. Nel 1975, ricorrendo il millesimo secentesimo cinquantesimo anniversario della celebrazione del Concilio di Nicea, i vescovi cattolici della Germania Federale pubblicarono una dichiarazione in cui, pur sottolineando il significato perennemente valido della confessione cristologica di Nicea, mostravano la loro preoccupazione che tale confessione oggi non viene più compresa, mentre vengono alla ribalta nuove interpretazioni cristologiche, di alcune delle quali non si intravvede la possibilità di accordo con la confessione della Chiesa (54).

La confessione antica del Cristo, quale Figlio di Dio incarnato, ha perduto presso alcuni la sua evidente validità. E' sorto un nuovo movimento per una nuova comprensione del Cristo. Una nuova terminologia viene alla ribalta: Cristo è l'ambasciatore e avvocato di Dio presso gli uomini, è l'uomo nuovo, il vero uomo, il determinante della sorte degli uomini presso Dio, la salvezza decisiva, definitiva di Dio.

---

(53) PERINI, *l.c.*, 184. Il Rahner ribadisce questi concetti affermando che ad ogni formula dogmatica se ne può opporre una altrettanto vera, che affermi esattamente il contrario: « Ci troviamo in una situazione (di storicismo) nella quale una nuova definizione non può più diventare errata, perché nel caso di una definizione nuova, la legittima ampiezza di interpretazione è così grande da non consentire più, accanto a sé, la presenza di un errore » (*Sul concetto di infallibilità nella Teologia cattolica in Rassegna di Teologia* 11 - 1970 - 409). Perciò, Rahner parla dell'ermeneutica nuova come di un « processo di interpretazione mai concludibile » (*L.c.*, 410). In questo caso verità ed errore vengono ad identificarsi come l'essere e il non essere e di conseguenza appare impossibile parlare di unità di fede e di Rivelazione.

(54) Cf. *La dichiarazione della Conferenza episcopale tedesca nella documentazione Deutschen bischöfen*, Bonn 1975, pp. 9-11.

Quali sono le ragioni di questo cambiamento? Lo sprone è venuto dal desiderio di rendere nuovamente comprensibile all' uomo d'oggi la fede in Cristo. Le antiche formule o professioni di fede sembrano estranee ed incomprensibili all'uomo del nostro tempo, immerso in una visione secolarizzata del mondo.

Oggi siamo abituati a parlare di Cristologia *dall'alto* e di Cristologia *dal basso*. La cristologia classica viene classificata come cristologia dall'alto, in quanto fa derivare il significato unico, definitivo, irripetibile di Gesù dalla sua esistenza prima della storia, cioè eterna, nell'intimità stessa della vita divina: Gesù è il Figlio eterno del Padre, entrato nella nostra storia. K. Barth, a proposito di tale cristologia ortodossa, affermava: «è un'acqua di ghiaccio che scorre diritta dall'altezza di 3.000 m.; con essa si può fare qualche cosa» (55). Indubbiamente, la cristologia dall'alto comporta un aspetto per noi misterioso: come è possibile che Dio stesso in una delle sue ipostasi si unisca ad una natura finita e ne conservi intatte le proprietà, i limiti, e soprattutto la sofferenza e la morte? La Chiesa antica ha sempre difeso la realtà individuale della natura umana di Cristo contro ogni forma di docetismo. A Calcedonia, al consustanziale al Padre secondo la divinità viene aggiunto il consustanziale a noi secondo l'umanità: vero Dio e vero uomo. Il mistero resta fitto e impenetrabile: la natura umana in Cristo non possiede la propria connaturale personalità, ma esiste in quella divina del Figlio di Dio.

Le difficoltà scaturienti da tale cristologia sono state accettate dalla maggioranza assoluta dei teologi, perché connesse intimamente alla struttura metafisica per noi misteriosa e incomprensibile di Cristo.

La fede in questo mistero aveva come supporto ontologico la coscienza che gli uomini avevano della loro finitezza, della loro dipendenza creaturale da un Assoluto personale, trascendente il mondo del finito nell'intero suo arco. Ma quando all' inizio dell'epoca moderna, l'*auto-comprensione dell'uomo* e la sua *comprensione del mondo* subirono una inversione radicale di rotta in base alla tesi fondamentale della visione immanentistica della realtà che eresse a sistema il principio che non è il pensiero (umano) che si adegua all'essere, ma è l'essere che si adegua al pensiero, allora l'uomo incominciò a ritenersi sempre più autonomo, indipendente dal mondo e in particolare dall' Assoluto trascendente, e a considerarsi più adulto e autorespon-

(55) K. BARTH, *Die dogmatische Prinzipienlehre der Wilhem Hermann* in *Zwischen den Zeiten* 3 (1925) 274.

sabile, capace di salvarsi con le sole proprie forze (autoredenzione). In conseguenza di ciò, la figura di un Figlio di Dio veniente dall'alto non poté più apparire come felice compimento dell'esistenza umana, ma piuttosto come una realtà che non si lasciava inquadrare nel contesto della vita umana. L'Incarnazione divinizzante e redentiva ad un tempo di una Persona divina apparve come una intrusione nel mondo, ritenuto autonomo, dell'uomo, e nell'universo in cui l'uomo stesso vive.

In seguito alla rivoluzione copernicana instaurata radicalmente prima da Cartesio col *dubito-cogito-volo*, e poi da Kant, il pensiero moderno ha ritenuto sempre più energicamente l'uomo come libertà o volere originario.

I cultori della cristologia contemporanea, tra i quali c'è H. Küng, si sono trovati davanti alla concezione metafisica del mondo moderno i cui parametri essenziali sono: l'umanesimo assoluto, l'immanentismo e il secolarismo. L'uomo viene posto al principio, al centro e al fine di tutto. Al teocentrismo viene opposto l'antropocentrismo, per cui l'uomo si è appropriato del proprio essere, che aveva illusoriamente proiettato in Dio, in tal modo, « l'uomo è divenuto per l'uomo l'essere supremo » (56).

L'uomo moderno si ritiene creatore di se stesso, del suo agire, della sua storia nella quale vive e si evolve secondo le leggi che egli dà a se stesso. Quindi non c'è niente di immutabile e di assoluto, ma tutto è relativo e mutevole. Non ci sono verità oggettive e assolute, essendo la verità *figlia della storia e del tempo:* relativismo e storicismo assoluti. Con *l'immanentismo* l'uomo opera una clausura in se stesso, attribuendosi autosufficienza totale. Tutto il suo essere si risolve in questo mondo con l'espulsione e la negazione più radicali del Trascendente (mondanità e terrestrismo). Di qui i miti del progresso indefinito, della risoluzione di tutti i problemi da parte della scienza (scientismo); della instaurazione del regno dell'uomo sulla terra (illuminismo che si biforca in capitalismo o individualismo e comunismo).

Con la *secolarizzazione* l'uomo moderno, escludendo positivamente Dio e la religione dal mondo, organizza tutta la sua vita, individuale e sociale, in base a leggi sue proprie, che in realtà spesso sono arbitrii e capricci, prepotenza e violenza.

Davanti a questa situazione così esplosiva, certi teologi si sono posti la domanda: il cristiano deve continuare ad atte-

(56) K. MARX, *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, Milano 1964, p. 144.

nersi al dogma cristologico della Chiesa nell'obbedienza della fede, oppure, in questo caso si tratta forse di un'immagine di Cristo legata al tempo, oggi superata, che non è identica con il Gesù vero?

Riflessioni di questo genere hanno dato origine al processo di *demitizzazione* e di *dedommatizzazione* della fede in Cristo, contrapponendo, ma ingiustamente, la cristologia dall'alto alla cristologia dal basso, le quali, rettamente intese, lungi dall'escludersi, si completano reciprocamente.

H. Küng ha inteso scrivere le sue opere cristologiche tenendo conto della mentalità dell'uomo moderno dominata dall' antropocentrismo, dall'immanentismo e dal secolarismo.

VIII - LA METODOLOGIA CRISTOLOGICA DI H. KUENG

1. Una nuova concezione di Dio

H. Küng, oltre ad essere l'autore di tre volumi, *Le strutture della Chiesa*; *La Chiesa*; *Infallibile? una domanda*, è anche autore di volumi d'indole teologica e cristologica, *L'Incarnazione di Dio*; *Introduzione al pensiero teologico di Hegel come prolegomeno ad una futura cristologia*; *Essere cristiani*; *Dio esiste?*

Nel volume *L'Incarnazione di Dio*, Küng afferma che « situando la storia sul piano dell'Assoluto e rendendo l'Assoluto stesso storia, Hegel ha contribuito in modo decisivo e stimolante ad una presa di coscienza, ben al di là di ogni riflessione puramente "storico-filosofica", a ciò che in seguito andrà sotto il nome di "storicità", ed in particolare di storicità della verità... » (57). « La cristologia di domani non potrà in alcun modo effettuare un "ritorno" all'immagine di Dio pre-hegeliana », ad un Dio compreso come « essenza suprema », situata « al di sopra, al di fuori, al di là di questo mondo », o anche « accanto o di fronte a questo mondo » (58). *Un Dio siffatto, oltre a rappresentare una mitologica « porzione dell'intera realtà », « un infinito accanto al finito »... si rifiuta ad ogni reale immersione nel mondo, nel senso di un reale divenire mondo, come invece*

(57) H. KUENG, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg im Br. 1970, pp. 470-471; tr. it. Brescia 1972, p. 556.

(58) Cf. ID., *o.c.*, pp. 557-558.

postula il fatto dell'Incarnazione del Logos, che è « divenuto carne » (59).

Nelle altre due opere, *Essere cristiani* e *Dio esiste?*, Küng non parla più in senso proprio dell'Incarnazione del Logos, cioè della seconda persona della Trinità divina, ma parla del divenire di Dio stesso, il quale è detto nello stesso tempo che non è « l'essere statico che esclude ogni divenire e ogni autentico futuro » (60) e che è « l'eternamente Perfetto nella sua libertà », il quale ha la « possibilità di divenire... nel senso, non di incompiutezza o potenzialità, ma di potenza, sovrabbondanza, onnipotenza » (61). Come possono conciliarsi queste due affermazioni? Per Küng, il divenire o storicità è una dimensione trascendentale dell'essere come l'unità, la verità, la bontà e la bellezza. Di conseguenza, c'è un concetto « analogico » del « divenire » applicabile anche a Dio (62). Ci troviamo davanti ad un inserimento dialettico in senso hegeliano del divenire nell'essere e, in particolare, nell'Essere supremo, cioè in Dio. Il divenire o storicità diventa un momento « negativo » (ove Dio si pone « liberamente » o « per grazia » come si esprime Küng) come non-Dio, cioè « come presente in questo mondo e questo mondo presente in Dio » (63). « Dio non è soltanto una parte della realtà e quindi un essere finito (supremo) accanto ad altri esseri finiti. Egli è piuttosto l'Infinito nel finito » (64). L'immutabilità divina è astratta senza la mutabilità o la storicità da Dio liberamente scelta conformemente al suo essere. Il divenire quindi si commisura con l'essere, si coestende con l'essere e ne è anche misura o determinazione.

Küng ritiene che l'essere è staticità, immobilismo, mentre il divenire è dinamismo, vita. Per questo motivo, egli ammette il divenire, anche in Dio, che è l'Essere assoluto. Non l'essere è misura del divenire, ma il divenire è misura dell'essere. E' una scelta del divenire contro l'essere, come criterio interpretativo ultimo della realtà e, in primo luogo, della Realtà suprema, ossia di Dio. La concezione unitaria della realtà apertamente sostenuta da Küng si ricollega a quella di Whitehead e di Teilhard de Chardin, i quali « vedono Dio e il mondo nella loro unità senza eliminare per questo le differenze » (65). Ora

(59) Cf. ID., *o.c.*, p. 550.

(60) H. KUENG, *Dio esiste?* p. 215.

(61) ID., *ivi.*

(62) H. KUENG, *Incarnazione di Dio*, tr. it., p. 478; ID., *Dio esiste?* pp. 215-216.

(63) ID., *Dio esiste?*, p. 213.

(64) *Dio esiste?*, p. 213.

(65) *Ivi.*

la concezione hegeliana di Dio, vista sia pure attraverso le lenti di Whitehead e di Teilhard, è e rimane monistica e panteistica. Non si comprende dunque per quali ragioni il pensiero teologico debba accettare la concezione hegeliana di Dio perché si possa fare teologia nel vero senso del termine. La teologia, accettando la concezione hegeliana di Dio, si suicida! Küng, affermando che si deve riconoscere che « Hegel ha ampiamente ragione quando, come perfezionatore e superatore del concetto di Dio elaborato dalla filosofia greca, cerca, per motivi genuinamente cristiani, di prendere sul serio... l'unità di Dio e mondo, il divenire di Dio e la dialettica in Dio » (66), fa comprendere chiaramente di essere favorevole alla tesi hegeliana del divenire di Dio e della dialettica in Dio e di accettare la tesi della trascendentalità del divenire, che è misura e determinazione dell' essere in quanto tale.

Ora, ricollegando la ben nota tesi sostenuta da Küng secondo la quale il Magistero della Chiesa non può mai emettere definizioni infallibili in materia di fede e di costumi, perché ogni affermazione umana è intrinsecamente dipendente dalla situazione storica di colui che la enuncia (67), con la tesi del divenire che si commisura con l'essere in quanto tale e con l'altra dello scetticismo universale ed assoluto, propugnato dal nichilismo e dichiarato inconfutabile da Küng, tanto è vero che « tutto ciò che è, potrebbe non essere » (68) e che l'ateismo è inconfutabile razionalmente quanto il teismo (69), siamo autorizzati a concludere che l'Autore, anche in questa opera, è rimasto fedele allo storicismo e al relativismo ontologico e gnoseologico che sfociano nello scetticismo universale e assoluto. La negazione del valore assoluto della metafisica dell'essere e dei suoi supremi principi conduce logicamente alla negazione della teologia naturale e della teologia rivelata o soprannaturale. Se si afferma che « *Il dubbio circa l'idoneità di determinate certezze* è radicalizzato, nel dubbio *circa la possibilità di essere certi in generale* » (70), si cade in una evidente contraddizione,

(66) *O.c.*, p. 211. Quali sono i motivi genuinamente cristiani che spinsero Hegel a prendere sul serio l'unità di Dio e mondo, il divenire di Dio e la dialettica in Dio? La concezione panteistica che unifica l'Assoluto e il mondo in un processo dialettico non è certamente un motivo cristiano!

(67) A proposito delle proposizioni o definizioni dogmatiche, l'A. asserisce che « una assolutizzazione di tali proposizioni è esattamente impossibile, per il fatto che, *mai vengo strappato alla mia e alla loro storicità* » (*Risposte*, Bologna 1971, p. 88; corsivo nostro).

(68) *Dio esiste?*, p. 468.

(69) ID., *o.c.*, p. 633.

(70) ID., *o.c.*, p. 468.

poiché l'enunciazione di una tesi del genere implica necessariamente e la certezza della propria esistenza da parte di colui che la enuncia e della verità della propria affermazione rispetto a quella opposta. D'altra parte, se si mette « radicalmente in dubbio anche la certezza dei primi principi ontologici » e si sostiene che « non si può più impegnare una battaglia sulla loro base » (71), in base a quale altro principio l'A. intende impegnarsi per una battaglia in favore del teismo? Farà appello alla fiducia che affonda le sue radici nella realtà stessa? Ma tale fiducia è fondata o non è fondata? Se è fondata, in base a quali principi, diversi da quelli ontologici radicalmente messi in dubbio? Ma possono darsi altri principi, diversi dai principi ontologici fondamentali? Se non è fondata, allora tutto il discorso dell'A. è privo di senso e non si vede la ragione per la quale egli si sia deciso a scrivere e pubblicare un libro così ponderoso su Dio!

2. *Principî metodologici della cristologia di Küng*

Quali sono i principi metodologici, le idee direttrici o di marcia della cristologia di Küng? Essi sono tre: *postulato epistemologico, postulato ontologico* e *postulato ermeneutico.*

Il *postulato epistemologico* è il postulato razionalistico secondo cui è vero solo ciò che è scientificamente verificabile. E' il principio razionalistico hegeliano sul piano positivistico, per cui la sfera del razionale e quindi del reale viene ridotta a ciò che è controllabile dalla scienza.

Il *postulato ontologico* (conseguenza inevitabile del primo postulato) è l'eliminazione dalla natura e dalla storia di tutto ciò che sfugge al controllo della scienza e perciò di qualsiasi evento soprannaturale, di qualsiasi azione divina e quindi di qualsiasi realtà trascendente. Se applichiamo allo studio delle fonti cristiane questi due principi, ne segue che tutto quello che nelle testimonianze dei discepoli non è scientificamente controllabile non fa parte della storia ma della loro *interpretazione.*

Il *postulato ermeneutico* stabilisce una netta distinzione tra la forma e il contenuto di un testo, di un racconto, di una proposizione, e afferma che la forma proviene dall'orizzonte culturale del tempo (modo di concepire, di pensare di una determinata epoca storica), mentre il contenuto trae origine dall'intenzione dello scrittore. Questo postulato, nella cristologia di Küng,

(71) *Ivi.*

si salda con l'altro concetto secondo cui la forma di una proposizione (di una dottrina, di un dogma), essendo il frutto di un determinato orizzonte culturale, è necessariamente contingente e provvisorio. Di conseguenza, quando cambia l'orizzonte culturale (mediante un processo di demitizzazione o di rimitizzazione) essa deve cedere il posto ad un'altra forma che corrisponde alle esigenze del nuovo orizzonte.

Küng espone la sua concezione cristologica azionando, ora insieme ora separatamente, questi tre postulati. Con l'impiego dei postulati epistemologico e ontologico estromette dalla storia la nascita verginale, i miracoli, la risurrezione di Cristo: ci troviamo davanti non ad eventi storici, ma a simboli, escogitati dai discepoli per esprimere la loro fede in Gesù. Nell'opera *Dio esiste?* Küng parla della risurrezione di Cristo presentandola come un essere afferrato da Dio e da lui accolto come realtà prima e ultima, che accetta e salva definitivamente. Ma su che cosa si fonda tale fede? Non su argomenti storici, quale ad es. la tomba vuota. Delle apparizioni l'A. non dice parola alcuna (*O.c.*, pp. 757-758). Il fatto della risurrezione non è provato. D'altra parte, nulla egli ci dice sulla natura della risurrezione di Gesù né sull'influsso che essa esercita sulla risurrezione degli altri uomini. Come ha avuto origine la fede dei primi discepoli nella risurrezione di Cristo?

Applicando il terzo postulato, *quello ermeneutico*, Küng sottopone ad una profonda revisione e traduzione in linguaggio moderno i titoli dati a Gesù (Messia, Figlio di Dio, Salvatore, Figlio dell'uomo) e i simboli (della preesistenza, della concezione verginale, tomba vuota, ecc.).

L'esame dei testi di Küng ci porta alla convinzione che per lui le formule e i simboli di fede, riguardanti ad es. la Trinità e l'Incarnazione, sono delle espressioni culturali, storicamente situate, dell'affermazione di fede originaria: « *Gesù è il "determinante" per gli uomini in quanto rappresentante di Dio* », e non già *l'espressione* della fede della Chiesa stessa. Küng considera tali elementi come « sovrastrutture mitologiche e semimitologiche » che vanno eliminate per rendere Cristo credibile, oggi. Di conseguenza, si spiega la sfiducia di Küng nei riguardi del Cristo del dogma, cioè dei Concili, le cui definizioni da lui sono dette contraddittorie, per cui è lecito dedurre che la Chiesa, la Comunità dei credenti sia dell'epoca neotestamentaria che sub-apostolica, ha ingrandito le dimensioni del Gesù originario (72).

(72) Cf. *Dio esiste?*, p. 759 ss.

Tutto questo si fonda sulla separazione reale del Cristo della storia dal Cristo della fede operata da Küng, il quale ritiene che alla *teologia* spetta il compito, non solo di approfondire il senso delle affermazioni bibliche e delle formule di fede conciliari, ma anche di eliminare come un « sovra più » quello che queste contengono rispetto alla confessione di fede originaria: *Gesù di Nazareth è « determinante » per la fede dell' uomo.*

Il ritorno al Gesù reale, vero, autentico, originario della storia operato da Küng, è inficiato, da una parte, di *positivismo storico*, che volutamente prescinde dalla comunità di fede — la Chiesa — la quale ci offre il Cristo quale egli si è rivelato a noi e, dall'altra, di una visuale o ottica di parte, di natura *immanentistico-radicale antropocentrica.* L'ermeneutica di Küng è fuori della Chiesa, anzi è antiecclesiologica. Il ritorno di Küng al Gesù storico, originario, non è dotato di innocenza, purezza e originarietà e indipendenza da qualsiasi presupposto di parte, ma è il risultato di una ottica parziale, soggettiva, ideologica, «è più proiezione che verità storica » (73).

L'origine e il fondamento di tutta la metodologia cristologica di H. Küng risiedono nell'accettazione dello storicismo idealistico hegeliano che, in modo sotterraneo, attraversa speculativamente tutto il discorso teologico e cristologico künghiano. La questione pertanto va decisa primariamente, dal punto di vista teoretico, sotto l'aspetto filosofico: la verità si riduce alla situazione storica di chi la enuncia o è in se stessa assoluta, immutabile nonostante la storicità (non storicismo!) del soggetto che la enuncia? E in definitiva: cosa è l'essere, la realtà? E' tutto divenire oppure primariamente e fondamentalmente l' essere è assoluto, eterno, immutabile e in quanto tale è causa adeguata di tutto ciò che è finito, diveniente, contingente e quindi della storia umana, alla quale dà il senso definitivo?

LUIGI JAMMARRONE

(73) H. RIEDLINGER, *Radikale Rationalität. Zur Methode in H. Küngs « Christ Sein »*, in *Theologie und Philosophie*, 51 (1976) 191.

LA DIFESA DELLA FEDE E IL CASO SCHILLEBEECKX

L'*Osservatore Romano* del 26 giugno 1981 ha riportato in prima pagina, con titolo vistoso, una lunga lettera, con *Note* annesse, della *Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede*, inviata il 20 novembre dell'anno precedente al P. Edward Schillebeeckx, in merito ai suoi scritti cristologici. Vi sono minutamente ricapitolate le diverse tappe degli scambi e incontri avuti con il teologo olandese, fin dal 1976, secondo la *Ratio agendi in doctrinarum examine*: tappe concluse con un verdetto finale che veniva comunicato all'interessato e al Cardinale J. Willebrands, cancelliere della Università di Nimega e al Maestro Generale dei Domenicani. La risoluzione cardinalizia non contiene alcuna definitiva condanna del celebre teologo, ma gli chiede di rendere pubbliche le precisazioni correttive da lui fatte e lo invita a voler rivedere i punti ancora non soddisfacenti e a manifestare anche pubblicamente tale sua volontà.

Il tutto limitatamente al campo cristologico, il quale solo era stato considerato; non senza però una finale riaffermazione della necessità e del dovere della piena ortodossia che deve guidare *in ogni parte* il lavoro del teologo.

La pubblicazione di questa lettera, dopo sette mesi che era stata spedita, suggerisce che in tutto questo lungo tempo lo Schillebeeckx non ha dato alcun soddisfacente riscontro, né ottemperato alle prescrizioni comunicategli. Una intervista, di cui parlerò, lo conferma.

Prima di entrare in merito a qualche punto dottrinale (già ne parlai in *Studi Cattolici*, aprile-maggio 1977), non posso non

soffermarmi su un rilievo pratico, che tocca certamente chiunque abbia a cuore il tesoro della dottrina; e quando entrerò in merito a qualche punto particolare il rilievo risulterà ancor più evidenziato. Mi guardo lontanamente dal formulare la pur minima critica alla Sacra Congregazione. Chi legge la lettera anzi e vede con quanta precisione e prudenza sono state seguite nel caso Schillebeeckx le norme della *Ratio agendi*, non può che trarne ammirazione.

Ma vengo ora al rilievo pratico. Viene spontaneo chiedersi: per chiudere o — per impossibile! — risanare quella fonte inesausta di dottrina dissolvitrice della fondamentale ortodossia, quale è lo Schillebeeckx, quale risultato si è avuto o si spera di avere? Cinque anni di richiami, incontri, analisi, hanno condotto al deludente risultato di questa lettera e alla pratica noncuranza di essa da parte dell'interessato. Nel frattempo le edizioni e traduzioni dei suoi libri si sono moltiplicate, hanno inciso sempre più nel campo maggiormente responsabile della cultura, invaso le cattedre cattoliche, tanto più efficacemente quanto più lo stile dello Schillebeeckx è nebbioso e sgusciante (continui passi avanti e mezzi passi indietro); la sezione fiamminga della Università di Lovanio gli ha conferito la laurea *honoris causa*; egli resta il dominatore incontrastato della Università di Nimega; il principale animatore dell'autonomia olandese rispetto a Roma (come risulta chiaro dall'ultimo libro su *Il Ministero nella Chiesa*: olandese 1980, francese 1981); il fiduciario di buona parte di quella Conferenza Episcopale (fin da quando fu l'estensore principale della censurata Lettera Pastorale sul Concilio del 1960, piena di inesattezze e confusioni; e poi come attivissimo perito); sempre fedele al famoso Catechismo, da lui principalmente ispirato; sempre animatore della dissolvente rivista *Concilium*.

Non è mia competenza di giudicare se e come, col clima moderno, potrebbero essere usati altri procedimenti, più spicci e più energici. Debbo anzi supporre che se altri procedimenti non sono stati usati, ciò, tutto considerato, è stato fatto per il meglio. Ma non posso non rilevare il *fatto* che con tali complicazioni procedurali, con tali preoccupate moderazioni di giudizi (come mostrerò tra poco), con tali lunghi intervalli di tempo, l'efficace sbarramento del dilagante errore è praticamente impossibile. Mentre un rapido intervento di Roma, come esercizio di autorità prudente e fiduciaria, stroncherebbe l'errore sul nascere, prima cioè che, ormai diffuso, sia ben difficilmente eliminabile. Per lo meno viene da chiedersi se, nell'attesa del finale verdetto, non potrebbe imporsi all'autore la sospensione cautelativa delle pubblicazioni e dell'insegnamento. E' un meto-

do, del resto, usato anche nel mondo profano, quando, durante le inchieste (ovviamente se fondate su importanti indizi), gli interessati o si ritirano o vengono temporaneamente sospesi. Ma il tesoro della dottrina della fede è un bene da difendersi di ben più alto valore. E, come ho già accennato, mentre è facile impedire il diffondersi dell'errore, è notoriamente molto più difficile estirparlo quando già abbia messo radici.

E' ben noto e lodevolissimo come le nuove accurate norme procedurali (la « *Ratio agendi* ») intendano salvaguardare i diritti dell'interessato, per il quale vale, come per ogni altro accusato o sospettato, il *nemo malus nisi probetur*. Sono in gioco indubbiamente l'onore e la legittima libertà del teologo. Ma c'è il grosso pericolo che questo aspetto del problema venga sopravvalutato, facendo dimenticare l'altro aspetto più importante che è la difesa della ortodossia e della fede della comunità. Nessuno va sacrificato ingiustamente per la comunità. Nel caso però non si tratta di sentenziare o meno una *punizione* ingiusta a un presunto colpevole (la quale non potrebbe essere legittimamente comminata che in seguito a prova certa), ma di impedire il dilagare dell'errore o provato o anche solo, frattanto, fondatamente temuto. Un prudente tuziorismo, a questo riguardo (che non ha niente a che vedere con una arbitraria « caccia alle streghe »), non può non apparire legittimo e doveroso a chiunque abbia chiari i superiori valori e *diritti* divini della rivelazione e della fede: e ciò non solo quanto ai dogmi, strettamente considerati, ma anche alle verità connesse che ne costituiscono la necessaria atmosfera. Né può entrare in gioco in queste considerazioni la buona fede o meno del teologo inquisito: quello che importa sono gli effetti. Similmente, se un clinico in buona fede lanciasse un medicinale che si possa poi temere fondatamente dannoso andrebbe subito bloccato: non si dovrebbe attendere la certezza del danno, ma, fino al completamento delle indagini, deve bastare il serio dubbio; sarebbe incosciente, frattanto, liberalizzarne l'uso.

Una riflessione non astratta, ma inquadrata nella finalità dottrinale e *pastorale* dei procedimenti gerarchici di discriminazione e censura dottrinale, suggerisce un altro punto di estrema importanza. Volendo scendere, specialmente con teologi come lo Schillebeeckx, all'anatomia delle varie affermazioni, distinzioni e sottodistinzioni, fino a provare la *certezza giuridica* dei gravi errori, sarà talora ben difficile trovarli. Lo Schillebeeckx, in particolare, è specialista per le sue sfumature e distinzioni, continuamente usate per distinguersi da quello o l'altro autore, questo o quell'errore. Si tratta spesso di piccole differenze, che lasciano identica la sostanza. A rigore però e giuridicamente,

tali differenze possono bloccare la sentenza. Ma tutto ciò crea per il pubblico, in quanto incapace di quelle sottili distinzioni, un grave inganno. Esso percepisce solo la sostanza che resta erronea e non vedendola condannata, in base a quelle secondarie distinzioni che hanno bloccato i giudici, ne accetta l'errore.

Ancora e sempre nel quadro di una riflessione sul piano realistico, concreto, i procedimenti di indagine sempre preoccupati di non andare al di là delle prove assolute, di non urtare con espressioni forti, di usare sempre espressioni ovattate, possono essere molto graditi ai teologi inquisiti, ma non altrettanto utili per i fedeli che non sono così messi sufficientemente in guardia contro l'errore. Qui deve intervenire anche una riflessione psicologica. Non si deve realisticamente dimenticare che la fede è una virtù, che ogni virtù è soggetta a tentazioni e che contro l'ossequio di fede alla verità rivelata e alle verità ad essa strettamente connesse si è tentati di ribellione, di rifiuto: e questo avviene sempre nella linea naturale contro il soprannaturale, delle cose terrene e visibili contro quelle celesti ed invisibili: linea che è proprio sempre più o meno seguita dal modernismo e razionalismo della eterodossia teologica. Se pertanto queste dottrine eterodosse non vengono ben *fortemente* denunciate davanti al pubblico, questo non saprà difendersene.

Prima di venire, a questo riguardo, agli errori di Schillebeeckx e alla lettera della S. Congregazione, ricorderò, a conferma di quanto or ora detto, l'esempio del celebre Catechismo Olandese (il quale riconduce ancora allo Schillebeeckx che ne fu il principale ispiratore). Anche a riguardo di esso ci fu un palleggio di accuse, spiegazioni, incontri, giudizi — al solito, alquanto lungo, permettendo già, nel frattempo, al Catechismo di diffondersi largamente — conchiusi con mitissima condanna e un compromesso. Il Catechismo non fu proibito in tronco, ma si impose di farlo integrare con delle note correttive ed esplicative su punti di fede importantissimi. Esse furono aggiunte; ma non essendo poste nelle rispettive pagine stesse del testo, bensì in appendice, furono lette da pochissimi, poi di quelle note fu fatto un fascicolo a parte, staccato, generalmente ignorato e restò il puro testo iniziale, senza note, che moltiplicò edizioni e traduzioni e si è diffuso in milioni di copie, nelle più svariate lingue, *influenzando* in modo deleterio *tutta la catechetica e i vari Catechismi moderni.* Conosco buoni sacerdoti che, ignari o dimentichi di quella vellutata condanna, usano tale Catechismo nella loro scuola di religione e lo considerano il migliore Catechismo moderno. Certamente la Commissione cardinalizia che, a suo tempo, pronunciò quella condanna così poco risoluta non intendeva ottenere un così cattivo risultato.

* * *

Ed eccoci alla Lettera della Sacra Congregazione a Schillebeeckx. Già una debolezza dell'intervento di Roma (fatale tuttavia per rientrare nelle succitate norme procedurali) è stata la riduzione dell'esame ad alcuni soli scritti cristologici, giacché il pensiero di questo teologo è purtroppo tutto coerente nella dissoluzione dottrinale e i vari argomenti dissolvitori si richiamano l'un l'altro. Restando comunque in tale quadro, gli errori rilevati vengono tutti qualificati con gli eufemismi di « ambiguità », « dubbi che restano ancora », mancanza di « perfetta conformità » ai sani principi teologici, evitando sempre la parola vera: gravissimi e radicali errori.

In merito alla questione culminante, cioè alla *divinità di Cristo,* nelle Note annesse si prende atto della esplicita rettifica che lo Schillebeeckx avrebbe fatto in colloquio, in contrasto anche con l'ultimo libretto che egli aveva scritto apposta per chiarificazione nel 1978 (traduzione italiana: *La questione cristologica - un bilancio,* Queriniana 1980), solo un anno prima: egli avrebbe cioè « riconosciuto esplicitamente la divinità di Gesù nei termini stessi della Chiesa e la preesistenza della persona divina del Figlio ».

Dal punto di vista formale e giuridico, l'ortodossia su tale punto basilare risulta quindi pienamente ristabilita, la chiarificazione compiuta e la riabilitazione del criticato teologo attuata. Ma dal punto di vista reale e soprattutto pastorale la confusione si è invece dannosamente accresciuta. Questa apparente professione di fede ortodossa (vedremo tra poco perché la chiamo « apparente ») rientrerebbe, secondo il documento romano, nella eliminazione di « ambiguità », così da parere piuttosto una esplicitazione di verità già ammessa anziché una ritrattazione. D'altra parte, se fosse stata veramente una ritrattazione, una abiura, su un punto così capitale, l'interessato avrebbe avuto e dovuto sentire il dovere di renderla subito ampiamente pubblica, il che non ha fatto minimamente, tanto che, dopo sette mesi la S. Congregazione ha dovuto pubblicare questa lettera e sollecitare la risposta: ma invano, a tener conto di una penosa intervista rilasciata dallo Schillebeeckx stesso il 16 gennaio a *il regno* (4/81), nella quale afferma non solo che avrebbe aspettato a rispondere « forse un anno e più », ma che riteneva i contatti avuti con la S. Congregazione « inutili » perché egli « non ha fatto che esporre *quello che aveva scritto prima* » e « inutili » pure l'articolo e le spiegazioni pubbliche richiestegli essendo « quello che *ha già scritto* indubbiamente più scientifico e approfondito di una risposta data con un articolo o al-

tro ». Tutto considerato, i lettori quindi, pensando a sole esplicitazioni, conserveranno e anzi aumenteranno, rassicurati dal controllo romano, la fiducia sostanziale in quegli scritti.

Ma, in realtà, quella affermazione ortodossa sulla divinità di Gesù, riportata nelle Note annesse della lettera, non solo non è implicita nelle opere di questo teologo, compresa l'ultima di chiarificazione, ma le contraddice così chiaramente da doversi ritenere priva di valore obiettivo. Mala fede nel pronunciarla? Non direi. Ma solo furberia (certo non molto leale), mediante l'abituale metodo dell'uso ambiguo di parole in senso nebuloso, improprio, analogico, estensivo, metaforico. Si sa, per esempio, in quanti modi può essere intesa l'espressione: « Figlio di Dio »; come la « preesistenza » può essere intesa sul piano ontologico o solo intenzionale (nella mente del Padre); in che diverso senso la « presenza eucaristica » possa dirsi reale, cioè per intrinseca transustanziazione o solo estrinseca transfinalizzazione e transignificazione. I vari contesti dimostrano che Schillebeeckx non usa mai queste espressioni in senso stretto, ontologico.

Quanto alla divinità di Gesù basterebbe la seguente spiegazione che egli ne dà nel primo libro e che riportai nel succitato mio articolo, per provare che non la intende in senso ontologico e quindi vero, ma solo in senso intensivo quanto alla relazione « creaturale » con Dio, nella linea stessa di tutti gli uomini: « in Gesù tale *esperienza* di sé come *dono* di Dio Padre (esperienza di creaturalità) era talmente *profonda* (ecco la pura intensificazione) che la fede ecclesiastica, anche cristiano-ecumenica, che con lui si identifica (e quindi combacia con tale sua esperienza), prese a chiamarlo *il Figlio*, specificando così la sua relazione *creaturale* di Gesù con Dio ». E, poco dopo: « E' il *Figlio di Dio* alla maniera di un *uomo concreto e contingente* ».

Ma voglio qui limitarmi al succitato libretto del *1978: la questione cristologica - un bilancio*. Aggiungerò poi alcuni riferimenti all'altro del 1980: *Il Ministero nella Chiesa*, giacché a entrambi si appella, nella intervista del 16 gennaio 1981 lo Schillebeeckx stesso, dopo — si badi bene — le presunte rettificazioni riportate nella lettera.

* * *

Il primo libretto, che ha voluto essere di chiarificazione, toglie purtroppo ogni incertezza. Altro che sole ambiguità!

Il problema fondamentale è quello della *divinità di Cristo* e quindi del valore *ontologico* della qualifica di « Figlio di Dio »: problema che si traduce nella adesione o meno alle definizioni di Nicea e di Calcedonia.

Via via nel libretto si prendono le distanze, fino a culminare nella negazione implicita, ma chiara, nelle poche paginette dell'Epilogo. Gesù che ebbe « coscienza di essere figlio di questo Padre », in che modo lo intese? E' detto solo, con frase generica che non precisa niente: « In modo peculiare » (92). La denominazione giovannea di Gesù come « il Verbo » è presentata come « un po' sospetta » (35). I nomi applicati a Gesù, sotto la « tensione » della conversione e della fede, sarebbero « interscambiabili e potrebbero estinguersi » (34). « I noti titoli di Messia, Figlio di Dio, Servo di Dio e analoghi potevano a quel tempo essere facilmente congiunti (e quindi equivalere) col concetto del profeta messianico *escatologico* » (93).

Ma il *clou* è nell'Epilogo, che si apre con questo titolo, senza ambagi: « Siamo chiari: per lei Gesù *è* ancora Dio? ». Non si pensi a una preoccupazione di ortodossia. Lo Schillebeeckx, ha sempre minimizzato il problema dottrinale e data assoluta prevalenza alla evolutiva « esperienza vissuta di fede » (come se questa non implicasse la rivelazione dottrinale, cui si deve aderire). Egli ironizza infatti su tale interrogativo, in quanto rifletterebbe una « esagerata preoccupazione per l'ortodossia », degnandosi tuttavia di « prendere sul serio anche queste paure! ». Qui già risalta la sua impressionante miopia teologica che non gli fa comprendere la drammatica alternativa e l'impossibilità di un compromesso nel rispondere a un tale supremo interrogativo. Non c'è via di mezzo tra *essere* o *non essere* Dio: inteso ciò su quello stesso piano *ontologico*, nel quale Gesù è anche veramente uomo. Dichiara anzi esplicitamente che egli « rifugge dal precisare meglio » la realtà di Gesù « definendola fino all'osso »: come se l'« osso » non consistesse nel decidere su tale drammatica alternativa, cioè nel prendere posizione quanto all'*essenza* stessa del dogma.

Insiste che uno stretto « definire è un delimitare, con l'ovvio rischio di compromettere il mistero, di deformarlo », di « andare nella direzione di un paradosso atemporale », mentre « Gesù ha vissuto in modo storico in mezzo a noi »; e quindi bisogna evitare di « dire qualcosa di più di ciò che si è in grado di esprimere in modo razionale ». Sono affermazioni di una penosissima povertà logica e teologica. Egli non vede: che la « definizione » deve appunto « delimitare » il campo della verità per separarlo dall'errore; che il « rischio di deformare il mistero » è ovvio nella ricerca puramente umana, ma è escluso appunto dalla assistenza dello Spirito Santo, quando si tratta, come nel caso, della verità rivelata e del pronunciamento dei Concili (ma è proprio questo *depositum fidei*, affidato alla Chiesa infallibile, che Schillebeeckx contesta); che la definizio-

ne dogmatica non va per niente al di là della « espressione razionale » giacché fissa i termini sostanziali del mistero (natura umana, natura divina, unica persona divina) per separarlo dall' errore, senza entrare nella intrinseca *spiegazione* del mistero stesso che supera immensamente l'umana ragione (irrazionale e proprio perciò non credibile è il presentare — come fa lo Schillebeeckx — questo e gli altri misteri, svuotati dalla loro necessaria *intrinseca* oscurità); che, infine, non v'è nessun « paradosso atemporale » contro la storicità di Gesù, quando si affermi la sua preesistenza eterna *come Dio* e la sua storicità terrena *come uomo.*

Ed eccoci all'ultima pagina, conclusiva di tutta la pretesa chiarificazione. La riporto quasi per intero, con le stesse sottolineature dell'originale: « In Gesù Dio rivela la *propria essenza* perché *in lui* egli vuol essere salvezza degli e per gli uomini... *Nell'uomo Gesù la rivelazione del divino e l'apertura di un essere umano vero, buono e davvero felice* — in definitiva la suprema possibilità umana di vita — *coincidono interamente in un'unica e medesima persona.* E' legittima quindi la tradizione cristiana della mistica di Cristo, che a Nicea e Calcedonia ha trovato un'espressione adatta, benché *entro le categorie concettuali della tarda antichità* ».

Polvere negli occhi, per nascondere la sostanziale negazione del dogma.

L'elogio a Nicea e Calcedonia si riduce a considerarne « legittima e adatta la espressione », ma *condizionata* (ora i sottolineati ritornano miei) dalle « categorie concettuali della tarda antichità » e quindi, come è spiegato poco prima, secondo « un *modello* di interpretazione *cambiabile* » all'avvento di nuove categorie, in seguito alla evoluzione storica culturale. Con ciò è respinta una concezione fondamentale della fede cattolica, secondo cui la definizione conciliare costituisce la infallibile *maturazione* e determinazione (mai cambiamento) dell'*immutabile* dogma, *rivelato* e trasmesso dalla Scrittura e dalla Tradizione con l'assistenza dello Spirito Santo.

Quelle antiche e condizionanti « categorie concettuali » sono le nozioni di *natura* e *persona.* Certo esse, in modo *esplicito,* non rientravano nella *primitiva* comprensione dottrinale (prime « esperienze », come inesattamente Schillebeeckx dice, per la sua idiosincrasia per la « dottrina »). Ma proprio tali nozioni (di comune intuizione, del resto, al di là delle sottigliezze filosofiche) hanno maturato e precisato la comprensione della realtà di Gesù sul piano ontologico, cioè determinato la vera realtà di Gesù: nel che consiste essenzialmente il dogma. Respingendole, è respinto essenzialmente il dogma. Dopo di che — va aggiunto

— è incoerente qualificare l'espressione di quei Concili come « legittima e adatta ».

Schillebeeckx pretende invece, al di fuori di quel « modo » di esprimersi, cioè di quel mutabile « *modello* di interpretazione », di presentare la realtà di Gesù, più *obiettivamente* (!), così: nell'*unica* persona dell'*uomo* Gesù *coincidono* queste due cose: da un lato la « *rivelazione* (non dice: la *realtà*) del divino », cioè la « essenza di Dio » in quanto rivelata nella sua volontà « salvifica », da attuarsi « in Gesù », cioè per suo mezzo (come può dirsi, in linea puramente operativa, di un culminante « profeta escatologico », precedentemente spiegato dall'autore); dall'altro « l'apertura di un essere *umano*... suprema possibilità umana di vita », cioè una pienezza umana. Quindi sempre e solo *uomo*: sia come *privilegiato strumento di salvezza*, sia come *somma esemplarità di vita*. La divinità di Cristo è ignorata.

* * *

Particolarmente indicativo del *tira e molla* confusionario e sfuggente e quindi tanto più corrosivo dello Schillebeeckx è la sua svalutazione del *sepolcro vuoto* e delle *apparizioni*, quali garanzie della vera risurrezione.

Pressato dai critici, gli sfuggono bensì delle concessioni. Concede incidentalmente che la risurrezione non è « *isolata* da ciò che nel N.T. *s'intende* (si noti l'espressione) per apparizioni... (cioè non si può negare un *legame* intrinseco tra risurrezione di Gesù ed esperienza cristiana della Pasqua, legame *espresso* nel *modello* (non dice: "nella realtà") delle apparizioni » (95); che negare (come fa Schillebeeckx) quali « fondamenti » della fede « il sepolcro vuoto » e le « visioni », « non implica *necessariamente* che essi non abbiano realtà storica » (96); e che « il *modello* delle apparizioni non *necessariamente* deve essere un *puro* modello, bensì *può* implicare un avvenimento storico » (102).

Ma sono concessioni inoperanti e ingannatrici, polvere negli occhi. Escludere un « isolamento » tra risurrezione e apparizioni e ammettere che abbiano un « legame intrinseco » non precisa in alcun modo la portata e il valore storico di tale legame. Questo legame poi viene a sfumare quando si aggiunge che esso non *c'è* con la *realtà* delle apparizioni, ma viene *espresso* dal loro *modello*: il che fa pensare a una espressione solo simbolica. E quando, pur escluso che il sepolcro vuoto e le apparizioni siano « fondamenti » probanti della fede, si precisa che ciò « non implica *necessariamente* che essi non abbiano realtà storica » e quando, parlando di « modelli » delle apparizioni, si

precisa che neanche ciò implichi «*necessariamente*» che si tratti di « puri » modelli, senza cioè una corrispondenza storica, viene lasciato con ciò aperto il quesito se *di fatto* tale storicità vi sia stata: e il tacerlo lascia sottintendere che non vi si crede.

Comunque Schillebeeckx esclude, come risulta da tante altre affermazioni, in contrasto alla logica e alla migliore tradizione, che sepolcro vuoto e apparizioni abbiano una *portata probante*. Per il primo insiste nettamente, contro la più elementare logica e la più semplice analisi storica e psicologica: « il *sepolcro vuoto* non costituisce *alcuna prova* della risurrezione » (111): mentre, pur non essendo certamente la prova primaria, è tuttavia conferma *necessaria*, non potendo essere risorto chi fosse restato cadavere, e prova anche — già da sola — *sufficiente*, non potendovi essere che l'alternativa del furto, ovviamente impossibile in quel contesto storico (impossibile da parte dei Giudei per non avallare con ciò la presunta risurrezione e impossibile da parte degli Apostoli, psicologicamente per l'avvilimento in cui erano caduti e fisicamente per l'impedimento della guardia militare, senza dire dell'assurdo di avere voluto così ingannare i discepoli e perseverare nell'inganno fino al martirio).

Quanto alle « apparizioni » Schillebeeckx ribadisce l'uso del « modello preesistente » il quale « si articola con il concetto di apparizione » (passim e 102), per esprimere la esperienza *psichica* (questo sarebbe il fatto storico: 96) di « conversione », cioè la novità « psicologica » della fede pasquale che ha mosso « il cuore e lo spirito » e, *per loro tramite*, i « sensi » (questi come conseguenza, dunque *suggestione*), con «effetti (cioè) collaterali e addirittura visivi » (103). La verità veramente storica delle apparizioni (inquadrata nell'analisi psicologica di testimoni incapaci di suggestione), verità fondamentale per la *giustificazione* della fede è negata.

* * *

I limiti dell'articolo non mi consentono ora di fermarmi sul successivo libro succitato: *Il Ministero nella Chiesa*. Mi limiterò a notare che vi si ritrovano tutte le caratteristiche della teologia antropologica, antisoprannaturalista, laicista, antistituzionale. Sono posizioni in linea praticamente protestante, sia sul piano sacramentale sia sul piano gerarchico. La « differenza *essenziale* » ribadita dalla *Lumen Gentium* tra sacerdozio comune dei fedeli e sacerdozio sacramentale è ridotta a diversità di *funzioni* (111). La trascendenza ontologica del Ministro per il « carattere » e i poteri conferiti nell'ordinazione è nettamente

rifiutata e perfino irrisa. Essa corrisponderebbe alla concezione meschina (*étriquée*) del tridentino e del successivo Magistero che rende operante il sacerdote come « *alter Christus* », con dei poteri che fanno pensare a una « vaccinazione »! (103 s.).

E' naturale del resto che chi ha ridotto il mistero eucaristico a pura transignificazione, non radicata nella transustanziazione, e ha livellato Cristo al puro piano umano, non possa concepire né la vera trascendenza dell'Eucaristia, né la mirabile trascendenza dei poteri sacri sacerdotali. E tuttavia non avrei creduto che egli potesse giungere alle irresponsabili parole riportate nella intervista succitata, proprio in esplicito riferimento a questo libro e quasi a sua sintesi: « Nel primo millennio l'esercizio di questo ministero era completamente diverso dall' attuale (affermazione gratuita, che confonde comunque prassi e realtà sacerdotale e ignora inoltre la maturazione del dogma relativo tramandato dalla Tradizione)... (oggi) l'Eucaristia è *banalizzata* dal diritto canonico. C'è la concezione *magica* del sacerdozio ». Il dissolvitore della trascendente realtà eucaristica e sacerdotale che osa atteggiarsi a loro valorizzatore!

Inutile aggiungere che in tutte le problematiche dottrinali e organizzative attuali egli è contro il Magistero. No al celibato obbligatorio, sacerdozio alle donne, perfino omosessualità, però « vissuta in continenza completa » (?!) (147), benevolenza per i preti latino-americani autori di una offensiva lettera, socialmente ribelle, al Santo Padre (192 ss.). E *autonomia* dalla autorità episcopale e soprattutto romana, con esclusione di ogni ingiunzione quando la base si ribelli: « L'intervento *per via di autorità* non può che aggravare la situazione perché l'esercizio autoritario della autorità reprime, a sua volta, emozioni fondamentali, ed esperienze vitali di oggi, ivi comprese quelle dei cristiani » (125).

Sapendosi richiamato da Roma, nell'intervista è stato anche più caustico. Dopo avere constatato, con trasparente compiacenza che « i giovani sono sempre più *indifferenti* alla chiesa di Roma, non alla chiesa come comunità cristiana (« autonoma ») e avere rivendicato il dovere di proseguire nella sua autonoma teologia, alla domanda se aveva paura, così reagisce e chiude: « Paura di chi? ». C'è qui, a mio parere, la forma più pericolosa della ribellione alla Gerarchia: l'indifferenza; quella stessa che egli aveva rilevato con compiacenza nei giovani. E', del resto, la stessa posizione recentemente manifestata anche dal Rahner.

Sono i risultati penosi della benevola moderazione delle autorità di Roma.

PIER CARLO LANDUCCI

GETSEMANI:

A PROPOSITO DELLE RIFLESSIONI SUL MOVIMENTO TEOLOGICO CONTEMPORANEO DEL CARD. GIUSEPPE SIRI (*)

Arianesimo strisciante

E' l'espressione che riassume la sostanza di questo volume, se la qualifica di un'opera come questa non fosse sempre inadeguata. Sta di fatto che una notevole parte del « movimento teologico contemporaneo » segna un ritorno all'eresia di Ario: un ritorno strisciante, mimetizzato con i colori delle filosofie moderne e contemporanee, come contenuto e come linguaggio. Sono i colori del soggettivismo antropocentrico chiuso al soprannaturale, dello storicismo, del riferimento esistenziale, della precomprensione ermeneutica, del ritorno di fiamma del modernismo. E' un fuoco concentrico di artiglierie ideologiche che, da posizioni apparentemente divergenti, tendono ad un unico obiettivo: scalfire la perenne fede della Chiesa nella divinità di Cristo. E' la demitizzazione portata al centro del cristianesimo: la sdivinizzazione di *Gesù di Nazaret*, come viene esclusivamente chiamata con marcata e uniforme preferenza da non pochi « teologi » d'oggi, fuori e dentro l'ambito della Chiesa Cattolica. La « demitizzazione » di Cristo trascina con sé la « demitizzazione » del Vangelo, della Rivelazione in genere, delle grandi verità che la Chiesa ha sempre fermamente professato e riaffermato di secolo in secolo, senza esitazione. Ne segue una visione puramente umana della Chiesa nella sua Istituzione e nella sua missione. Questo arianesimo strisciante offre l'occasione di una più esatta e profonda valutazione dell'eresia ariana e di tutte le sue coimplicanze, sia nella sua forma antica, sia nelle moderne manifestazioni sorte nel caotico disfacimento della così detta cultura occidentale. La forma moderna si mostra più sofisticata, più ermeticamente mascherata di linguaggio esoterico, orpellato dell'attributo della « scientificità », talmente subdola che consente ai diversi novatori di proclamarsi ancora

(*) Card. G. SIRI, *Getsemani, Riflessioni sul movimento teologico contemporaneo*, Fraternità della SS. Vergine, Roma, 1980, pp. 373.

cristiani, anzi gli autentici cristiani e gli autentici « teologi » all' altezza dei tempi.

Il volume costituisce un segnale di allarme, un coraggioso smascheramento delle « teologie » che arbitrariamente si denominano tali, un invito a leggere con molto senso di precauzione, responsabilità e discernimento la letteratura teologica oggi in voga, per confrontarla con la fede che professiamo nel Credo. Non si tratta soltanto di qualche autore, nemmeno di quelli espressamente citati nell'opera; non si tratta di una scuola o di un ben preciso quadro di personaggi: è tutto un « movimento », una diffusa mentalità, altrettanto ostinata quanto ottusa. I nomi citati possono servire quali punti segnaletici di orientamento per individuare le piste apparentemente divergenti, ma sostanzialmente convergenti verso una direzione unica, il « movimento » teologico d'oggi, che potrebbe appunto denominarsi una specie di arianesimo strisciante o di neomodernismo, secondo la variopinta coloritura di linguaggio e di contenuto che di volta in volta assume, senza mai pronunciarsi intorno alla verità fondamentale del cristianesimo: chi è veramente Gesù Cristo.

Getsemani

Non è cosa facile dire adeguatamente e pertinentemente di un'opera come questa, costata senza dubbio una grande fatica all'E.mo Autore, frutto di innumerevoli letture, ricca di documentazione, vivamente stimolante, risultato di lunga esperienza di Pastore di una delle più insigni Archidiocesi italiane, scaturita dall'operosa responsabilità esplicata nella preparazione di tanti giovani al sacerdozio. E' un lavoro molto pensato, molto sofferto, molto autorevole e molto istruttivo e chiarificatore. L'Autore è stato uno dei massimi protagonisti del Concilio Vaticano II, in grado, come pochi, di conoscere i diversi atteggiamenti, le proposte e le idee accettate e scartate nelle grandi assise della Chiesa, autorevolissimo interprete della *mens* autentica dei Documenti conciliari, sanzionati dopo lunghe e animate discussioni.

Queste premesse non ci consentono di considerare quest' opera alla stregua di tante altre (anche troppe) pubblicate dagli anni del Concilio fino ad oggi. La competenza dell'Autore è del tutto eccezionale. Ma c'è di più. E' un'opera scritta da chi vive in pienezza la fede cristiana. Chi meglio vive la fede, meglio la può esprimere. Potrebbe anche dirsi che è tutta una professione di fede intesa a ravvivarne la luce in questo nostro

tempo offuscato da un caotico accavallarsi di ideologie, tutte d'accordo nel colpire, in un modo o nell'altro, l'autenticità del messaggio cristiano, infiltratesi nello stesso ambito della Chiesa. L'opera è scaturita dalla mente e dal cuore di un grande maestro di fede vissuta e irradiante: prima nella Scuola, poi dalla Cattedra episcopale, con la parola, gli scritti, l'esempio e le opere pastorali.

Profondamente significativo il titolo del volume: *Getsemani*, chiarito dal sottotitolo: *riflessioni sul movimento teologico contemporaneo*, quasi per dire: straziare la Parola di Dio (l'autentica teologia) è straziare, prima ancora che il Corpo, il Cuore e l'anima di Gesù Cristo. Si direbbe che nelle pagine di quest' opera si rifletta l'accorata partecipazione dell'A. all'agonia di Cristo nel Getsemani: l'ora del martirio interiore che gli ha spremuto sudore di sangue. Un martirio forse più doloroso di quello che avrebbe sofferto poco dopo nella *strazio delle Sue carni.*

Nello stesso titolo si fa trasparente un dato misterioso ma reale: l'ora del Getsemani continua ancora. Quell'ora che Gesù ha chiamato la « mia ora ». Fu un'*ora* destinata a non finire più. L'*ora* che collocò Gesù al centro della storia umana per sempre, perché, da quel momento, attorno alla sua Persona, ebbe inizio lo schieramento dell'umanità intera: chi lo amerà *usque ad mortem*, come i martiri e i Santi, chi vorrebbe cancellarne persino la memoria dalla faccia della terra. Torna alla mente il detto di S. Paolo (*Rom.* 5, 19) cui fa eco S. Agostino nel *De Civitate Dei* (XIV, 28). E' l'ora dell'agonia inseparabile dalla vittoriosa risurrezione. E' ciò che l'E.mo Autore lascia continuamente intravvedere nel confronto del dissolvitore storicismo di troppa teologia d'oggi che altera, con la verità, la concezione cristiana della storia, strumentalizzando una filosofia che ci porta prima e fuori dell'era cristiana. Occorre accostare l'opera in questa visuale di autentica teologia vissuta e sofferta per coglierne il significato profondo. Due componenti accompagnano il discorso da capo a fondo: da un lato la continua presenza di Cristo risorto, speranza dell'umanità, dall'altro una critica sincera, senza mezzi termini, documentata, che colpisce la dottrina, non mai le persone anche quando le cita e non manca di citarle, salva sempre la carità che lascia a Dio il giudizio delle coscienze.

L'opera è un dialogo con i teologi d'oggi che, abbandonando la via maestra del Magistero della Chiesa come punto di partenza e di arrivo, si sono lanciati all'inseguimento di illusori miraggi della cultura contemporanea, snaturando l'essenza stessa della teologia. E' la mano esperta e sicura che porge ai gio-

vani un prezioso aiuto per uscir fuori dall'inestricabile foresta culturale del movimento teologico contemporaneo, in cui è così facile perdere la via sicura della fede.

Dopo aver precisato la teologia come « scienza della fede o della Rivelazione che è l'essenza della fede » (pp. 14-15), l'A., sulla base dell'insegnamento di Paolo VI, entra subito nel cuore del problema di fondo. « Si può sostenere... la legittimità delle varie scuole teologiche e spirituali; ma non saremo fedeli all'univocità della Parola di Dio, al Magistero della Chiesa, che ne deriva, se ci arrogassimo la licenza del "libero esame", di un'interpretazione soggettiva, d'una subordinazione della dottrina definita ai criteri delle scienze profane, e tanto meno alla moda dell'opinione pubblica, ai gusti e alle deviazioni... della mentalità speculativa e pratica della letteratura corrente » (PAOLO VI, *Insegnamenti*, cit. a p. 17). « Il pericolo di ambiguità, di reticenza o alterazione nell'integrità del messaggio... adattando la Parola di Dio alla propria mentalità, alla propria cultura, sottoponendola a quel libero esame che le toglie... il suo significato univoco e la sua obiettiva autorità, finisce per privare la comunità dei credenti dell'adesione ad una identica *verità* (nostra sottolineatura) ad una medesima fede: la *"una fides"* (Ef., 4, 5) si disintegra e con essa quella stessa comunità che si chiama la Chiesa unica e vera » (PAOLO VI, *Insegnamenti*, cit. a pag. 17).

Dinanzi alla ricchezza dei dati accumulata nelle 372 pagine del volume era necessario operare una scelta di argomenti che ci sono sembrati fondamentali, lasciandone da parte altri. Domandiamo venia anzitutto all'E.mo Autore, ma anche ai lettori, ai quali consigliamo di prendere in mano il volume e di farne oggetto di attenta meditazione. Non ne saranno delusi.

Non senza penetrante intuito l'A. segnala subito alcuni vuoti, che nei moderni teologi innovatori compromettono e rendono impossibile la costruzione d'una scienza teologica coerente con la Verità Rivelata: l'analogia, la trascendenza della grazia rispetto alla natura, l'indivisibilità delle due Fonti dell'unica Rivelazione, la S. Scrittura e la Tradizione.

L'analogia

Quando si parla di Dio non si può far a meno dell'analogia, che non è un'invenzione dell'uomo. Prima che nella mente è già nelle cose stesse. L'analogia esclude anzitutto il caotico pluralismo radicale, causa di tanta confusione, esclude la possibilità

di un'alterità assoluta, per cui non è lecito prendere alla lettera l'espressione « Dio è il totalmente altro », senza cancellare sia l'immagine di Dio nell'uomo, sia il Suo vestigio in tutte le cose create. Se così fosse, logicamente bisognerebbe cancellare ogni teologia e non dire più nulla di Dio. La filosofia stranamente denominata « della morte di Dio » ha qui la sua prima origine. Obliare l'analogia è andare incontro al caos. Fuori dell'analogia è impossibile ritrovare l'*identità della fede* di cui fa parola Paolo VI. L'analogia non è altro che il rispetto dell'ordine delle cose come stanno sul piano naturale della creazione, e sul piano soprannaturale della fede. E' un fatto da rispettare: l'identità rientra nella definizione stessa dell'analogia. Vi è qualcosa nella realtà che unisce ogni cosa ad ogni cosa: *l'essere* che accomuna e imparenta tutto con tutto, e permette di scorgere l'unità (l'ordine) nella molteplicità. L'ordine comincia dall'essere (che non è solo un'idea astratta, ma la perfezione di ogni perfezione, come lo definisce S. Tommaso, l'atto attuante ogni cosa esistente), e finisce nell'essere. Rifiutare l'essere è già rifiutare un ordine immutabile presente nelle cose, ch'io debbo rispettare e riconoscere per dovere di onestà scientifica. E poiché l'essere di ogni esistente sta all'intelligenza umana come la luce all'occhio, il conoscere umano comincia da questo incontro: incontro dell'oggetto e del soggetto, ch'io non posso rifiutare sul piano intellettivo, come non posso negare, sul piano del vedere sensitivo, che l'occhio è l'organo del vedere la luce, oggetto proprio e caratteristico della vista.

Chi oblia l'analogia ha già obliato questo fatto davvero radicale. Dire analogia è dire che vi è qualcosa di *identico* in ogni cosa *diversa*, che la molteplicità e la varietà delle cose è sempre quell'*identico diversificato*. Ogni diversità nasce dall'identico atto d'essere diversamente attuato in ogni esistente in linea verticale e in linea orizzontale. La linea verticale è data dai diversi gradi sostanziali degli esistenti, la linea orizzontale è data dai molteplici individui dello stesso grado sostanziale.

Poiché l'atto d'essere proprio e comune a tutte le cose attua diversamente ogni cosa e armonizza la molteplicità di tutto ciò che esiste, tutto il creato appare come un'immensa sinfonia intonata da Dio con il suo atto creatore, che è appunto donazione dell'essere ad ogni cosa esistente. Il pluralismo radicale è impossibile e impensabile. E' un assurdo. O ammettere l'analogia o cadere nell'assurdo. Prima di ogni logica mentale umana vi è questa logica reale interna, immessa nelle cose dall'infinito amore dell'atto creatore di Dio. La vera logica non è solo una struttura soggettiva del linguaggio umano, mutevole a piacimento: è l'inscrizione nella mente della logica stessa delle cose. L'

analogia è la radice prima della logica e del suo perenne valore.

Non sembri questa una superflua disquisizione filosofica, perché la logica della Redenzione non può contrastare con la logica della creazione. Ne è piuttosto l'espansione, il perfezionamento, l'approfondimento nella linea del grande principio tomista: « *gratia non tollit naturam sed perficit* » (I, 8, ad 2um). In ultima istanza analogia e realismo coincidono. Abbandonare l'analogia è abbandonare il realismo metodologico, sia in filosofia sia in teologia. Identico è l'Autore della logica filosofica e di quella teologica. L'impossibilità del pluralismo assoluto (*radicale* come si usa dire) vale anzitutto in filosofia e, di conseguenza, in teologia. Rifiutare l'analogia significa rifiutare insieme la filosofia e la teologia, illudendosi di creare nuove filosofie e nuove teologie.

L'abbandono dell'analogia non può avere altra conseguenza che il dualismo radicale e il pluralismo assoluto o il monismo. Ed è esattamente ciò che lascia intendere la lettura di questo volume, da capo a fondo. La tendenza più rilevante di molti scritti del movimento teologico contemporaneo è quella di un monismo antropologico, più o meno abilmente mascherato con le categorie delle caduche filosofie contemporanee.

La trascendenza della grazia

Anche se a prima vista sembra altrimenti, le vicende del rapporto grazia-natura, fede-ragione, lungo il corso dei secoli sono strettamente legate all'analogia. Del resto sono due leggi inseparabili della realtà. La trascendenza è analoga. Si può parlare di trascendenza dove vi è una gerarchia di esistenti: ogni esistente superiore trascende l'inferiore. Questo vale già all'interno degli esistenti cosmici: il vivente superiore trascende quello inferiore proprio perché contiene le *identiche perfezioni* in modo *diverso* e *superiore*. L'esistente di ordine spirituale trascende ogni esistente corporeo e questo vale anche per l'uomo in quanto spirito e tanto più per i puri spiriti. Qui la trascendenza prende un nuovo significato analogo al primo. Se poi la trascendenza la riferiamo a Dio acquista il suo ultimo più alto, supremo significato. Ogni perfezione creata è certamente anche in Dio ma in modo divino e creante.

E' impossibile separare l'analogia dalla trascendenza: sono indissolubilmente intrecciate l'una con l'altra. Questo può spiegare come mai la filosofia moderna che rifiuta l'analogia cade necessariamente nell'immanentismo e come mai i teologi che

adottano i criteri della filosofia moderna ricadono anch'essi in una teologia immanentista di natura storicista, soggettiva, esistenziale, ermeneutica.

Dire che la grazia trascende la natura e la fede trascende la ragione è dire che tra l'una e l'altra vi è un rapporto di analogia. Rifiutare l'analogia è compromettere in radice l'equilibrio tra il piano naturale e quello soprannaturale. Non sarebbe difficile mostrare che all'origine degli opposti atteggiamenti del fideismo e del razionalismo vi è l'assenza dell'analogia e un sottinteso linguaggio a base di equivocismo e univocismo. La storia del fideismo e del razionalismo non può farsi senza che si tengano presenti questi presupposti. L'equivocismo distanzia talmente grazia e natura, fede e ragione da rendere impossibile il loro incontro, l'univocismo identifica l'una all'altra senza possibilità di distinzione. Kant, Hegel, Schleiermacher passano facilmente dall'equivocità all'univocità e all'identificazione, e possono offrire una chiave d'interpretazione del naturalismo soggettivistico ed esistenziale così acutamente esaminati e messi in evidenza nelle correnti teologiche considerate dall'A. in questo volume. Una teologia costretta a fondare il proprio linguaggio sulla pura equivocità o sulla pura univocità ha dinanzi a sé soltanto due vie: il silenzio intorno a Dio (ecco la teologia della « morte di Dio ») o il monismo di un linguaggio esclusivamente umano, come di fatto avviene nelle correnti ansiose di affrancarsi interamente dal riferimento ai punti fermi e luminosi del Credo Cattolico. Gli articoli del Credo non sono catene, ma misteri d'insondabile profondità e ampiezza, che permettono alla teologia scoperte sempre nuove e un rinnovato linguaggio adatto ai tempi, alle circostanze, alle culture, agli sviluppi del sapere umano senza dissolvere l'identità della fede. Impoverimenti e catene sono invece i limiti imposti arbitrariamente al conoscere umano dal kantismo (impossibilità di conoscere la cosa in sé), dall'esistenzialismo (impossibilità di concettualizzare la realtà conosciuta), dallo storicismo (impossibilità di un linguaggio valido al di sopra del tempo), dal positivismo (impossibilità di un linguaggio capace di oltrepassare i limiti della conoscenza sensibile). Questi impoverimenti gnoseologici, insuperabili senza una concezione analoga della trascendenza, si risolvono in un impoverimento antropologico. Nessuna meraviglia che certi teologi parlino dell'inservibilità del linguaggio usato dalla teologia di ieri. Logicamente sarà inservibile per domani il linguaggio di oggi. Siamo così nel relativismo totale. E' la confusione di Babele non più in senso linguistico, ma in senso filosofico e teologico. Naturalmente diviene impossibile la distinzione tra ordine naturale e ordine soprannaturale. Rimane così impossi-

bile parlare intelligibilmente delle immutabili ed eterne verità della fede, perché prima è impossibile parlare delle eterne verità della ragione.

Nel secolo scorso, il problema della trascendenza della grazia, quando si è voluto risolverlo senza il fondamento dell'analogia ha diviso i teologi tra fideismo e razionalismo, sconfessati l'uno e l'altro dal Vaticano I. Tuttavia, tra i cattolici, prevaleva allora il fideismo: la difesa della trascendenza a costo del nullismo della ragione. Oggi, tra i teologi cattolici, predomina la corrente tendenzialmente naturalista e razionalista di sapore pelagiano, che tende a pianificare la grazia e la natura, la fede e la ragione, a ridurre l'Incarnazione del Verbo a un semplice fatto naturale facendo del Cristo una semplice creatura (Ario). Di nuovo oggi vi sono soltanto grossi paroloni, mutuati, non sempre criticamente, dalle effimere filosofie di moda.

Veramente il rapporto fede-ragione è sempre un punto estremamente delicato e decisivo, che affiora in diverse maniere nel corso dei secoli. Oltre le punte ereticali dei primi secoli, di volta in volta risanate dal magistero conciliare, si può ricordare la teoria medioevale della doppia verità, la totale negazione dei valori della ragione e della libertà (della natura) da parte dei primi Riformatori protestanti, paradossalmente accompagnata (almeno in Lutero) dal principio del libero esame, che implica il capovolgimento della situazione: la superiorità della ragione sulla fede. «Gli estremi si toccano» non è soltanto un aforisma. Il protestantesimo liberale del secolo scorso si ricollega naturalmente alla tesi del libero esame, filtrato attraverso il criticismo kantiano, più tardi sfociato nello storicismo hegeliano. Non pochi teologi cattolici si trovano assai vicini a questa linea, quando non la sorpassano.

Dominante sul pensiero contemporaneo continua l'enorme peso del razionalismo kantiano. L'influsso di questo filosofo rimane anche oggi assai più vasto e profondo di quanto si creda. E' pienamente giustificata e validamente documentata la « mistificazione kantiana » (pp. 208 sgg.). Chi conosce a fondo il pensiero filosofico moderno e contemporaneo non può non essere pienamente d'accordo con l'E.mo Autore. Con Kant muoiono insieme l'analogia e la trascendenza, Quelli che vengono dopo, Feuerbach e Marx compresi, non fanno altro che tirarne le conclusioni.

Eppure la *Critica della Ragion pura* parte da presupposti talmente dogmatici e arbitrari che, si può ben dire, finisce con essere tutto un castello di carta, destinato, presto o tardi non importa, a mostrare tutta la sua fragilità. Ma ciò sarà possibile

soltanto quando Kant cesserà di essere un idolo intoccabile, dinnanzi al quale troppe menti, rinunciando a ragionare, s'inchinano devote all'ossequio incondizionato.

Indivisibilità delle due Fonti della Rivelazione: la Scrittura e la Tradizione

A scalzare dalle sue fondamenta certa sedicente teologia ha contribuito non poco il tentativo affiorato all'inizio del Concilio (« un fatto dolorosissimo » p. 29), di negare una delle Fonti dell'unica rivelazione: la Tradizione.

Il Concilio si è chiaramente pronunziato in proposito: « *La sacra Tradizione e la sacra Scrittura* » sono dunque strettamente tra loro congiunte e comunicanti. « Poiché ambedue scaturiscono *dalla medesima divina sorgente*, esse formano in certo modo una cosa sola e tendono allo stesso fine... Perciò l'una e l'altra devono essere accettate e venerate con pari sentimenti di pietà e di rispetto » (pp. 29-30).

Che la Tradizione e la Scrittura formino in certo modo *una cosa sola* rientra pienamente nella natura stessa della Rivelazione cristiana. E' molto più ciò che Gesù Cristo ha fatto e detto che ciò che è stato scritto. Le parole del Concilio trovano il loro fondamento nel Vangelo: « Vi sono ancora molte altre cose compiute da Gesù, che, se fossero scritte una per una, penso che il mondo stesso non basterebbe a contenere i libri che si dovrebbero scrivere », così conclude Giovanni il suo Vangelo (21, 25). Negare una delle fonti è negare il Vangelo. Il fatto stesso che Gesù è il Verbo di Dio, l'esempio e i fatti che precedono, accompagnano e seguono la sua vita e la sua morte debordano immensamente i limiti di quanto è stato registrato dai Vangeli e dagli altri Libri Sacri. Il più è rimasto nel tesoro della Tradizione: « affidato da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli Apostoli, viene trasmesso integralmente dalla sacra Tradizione ai loro successori, affinché questi, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la espongano, la diffondano; accade così che la Chiesa attinge la sua certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola sacra Scrittura » (CONC. VAT. II, *Dei Verbum*, n. 9, cit. a pag. 30). La Tradizione continua a vivere presente ed operante nella Chiesa. Negata la Tradizione rimane impossibile capire la realtà esatta della S. Scrittura. « Colui che relativizza l'una relativizza l'altra » (p. 31). In realtà la negazione della Tradizione coincide con la negazione della operante presenza di Cristo Pa-

store, Maestro e Guida invisibile nella Chiesa nel Suo Vicario visibile.

Negare la Tradizione equivale a temporalizzare e limitare Gesù Cristo ai 33 anni della sua vita mortale: chiudere la Sua realtà in un breve spazio di tempo e di storia. E' negarlo come Verbo di Dio onnipresente nella storia della Chiesa e dell'umanità. E' immiserire e impoverire la verità e la realtà del cristianesimo. E', quanto meno, un'implicita negazione della sua divinità. E' voler sminuire la grandezza del mistero dell'Incarnazione e implicitamente di tutti i misteri di Cristo. E' una forma di antropomorfismo gretto che fa dell'uomo la misura di Dio. Del resto l'abbandono dell'analogia e della trascendenza del soprannaturale importa già un simile impoverimento: tentare di crearsi un Dio su misura umana. Va da sé che il Magistero della Chiesa perde ogni valore, una volta negata la Tradizione.

L'essenza stessa della teologia viene intaccata in partenza: il Credo viene svuotato di significato. Per fare della teologia non rimarrà altro che la Scrittura in balia del libero esame.

Abbiamo voluto toccare un po' ampiamente questi punti anzitutto per mostrare quanto sia ricco di pensiero e di stimolante riflessione il volume che stiamo recensendo, in secondo luogo perché ci sembra che siano i tre angoli visuali continuamente tenuti presenti dall'Autore, infine perché aiutano a comprendere le grandi linee della critica teologica condotta con tale profondità di vedute che potrebbe sfuggire ad una lettura superficiale.

Le caratteristiche dell'attuale movimento teologico

L'A. accenna appena alla corrente che vuole rimanere fedele alla Chiesa e resiste più o meno intelligentemente ad ogni innovazione. La sua indagine critica si limita alla corrente (quella che sa fare più rumore), che tende a oltrepassare ogni limite stabilito dalla Chiesa, affrancandosi interamente dai criteri che qualificano la teologia come scienza, distinguendola da qualsiasi altro sapere filosofico e scientifico.

Questa corrente è caratterizzata dalla ripresa pura e semplice del razionalismo protestante del secolo scorso, dalla rottura con ogni verità perenne di ordine filosofico e teologico. Questo avviene sia tra i teologi protestanti, sia tra i teologi cattolici.

Vi è in queste correnti una tendenza al naturalismo pelagiano facilmente individuabile nella negazione esplicita o impli-

cita del peccato originale, nell'attribuire all'uomo la possibilità di salvarsi con le proprie forze, senza l'aiuto della grazia. La salvezza dell'uomo dipende dall'uomo. La natura non viene elevata e perfezionata dalla grazia, ma s'innalza e si perfeziona da sé. Non ha più senso parlare di trascendenza della grazia. Non ha più senso il citato principio tomista: la grazia perfeziona la natura. Di qui è facile il passaggio alla demitizzazione dell'Incarnazione sul tipo dell'eresia ariana che riteneva Gesù Cristo semplice creatura. In terzo luogo è facilmente individuabile, in questa corrente teologica, un ritorno a quel movimento assai complesso condannato da S. Pio X con il nome di modernismo, che oggi riveste la forma più sorniona di agnosticismo trascendentale e implica un evoluzionismo dogmatico soggettivo elusivo di ogni fondamento e criterio oggettivo della verità rivelata.

Negazione del peccato originale, esclusione della grazia, negazione della divinità di Cristo, razionalismo come criterio teologico. Sono le componenti che s'intrecciano l'una con l'altra, cancellando, di fatto, la distinzione tra natura e grazia. Ogni volta che troviamo due termini a confronto è sempre più comodo negarne uno anziché sforzarsi di risolvere il problema senza separare e senza confondere. E poiché parecchi di questi autori pretendono di essere d'accordo con i criteri stabiliti dalla Chiesa, si ricorre a bizantinismi ed ermetismi di linguaggio. Non sapresti più dire se tutto è fideismo o tutto è razionalismo. E' una « teologia » dal volto bifronte, dove, da un lato la fede sembra voglia assorbire la ragione, dall'altro la ragione e la natura assorbono e annullano in sé la grazia e la fede.

L'E.mo Autore interpretando quindi, sulla base di una ricca scelta di testi, la teologia di alcuni esponenti più noti dei nuovi indirizzi teologici, mette in luce, salve le loro intenzioni, di cui Dio solo è giudice, fino a che punto le loro asserzioni si allontanino dall'ortodossia cattolica, quanto meno nei loro presupposti più o meno espliciti. Tra questi, sia pure con diverse sfumature passa in rassegna, tra gli altri, H. Delubac, S. J., Karl Rahner S. J., Hans Küng.

L'uso del metodo trascendentale, di origine kantiana ed hegeliana, implica l'abbandono e l'oblio totale del metodo analogico, nel quale soltanto si salva la trascendenza. Si cammina verso un monismo panteistico o panantropico, in cui si giunge ad affermare: « l'esistenziale soprannaturale è il nucleo più intimo della natura dell'uomo » (p. 71). Qui rimane già molto difficile distinguere il divino dall'umano. Procedendo lungo questa linea, vengono spiegati i dati della Rivelazione, in primo luogo il mistero dell'Incarnazione: Gesù Cristo non è altro che l'uomo che, mediante i suoi sforzi, s'innalza fino a operare l'autotra-

scendimento che, nel suo punto culminante, s'incontra con l'autocomunicazione di Dio. Da questo momento Gesù Cristo « esiste nello spazio e nel tempo in modo assoluto e irreversibile pienamente in Dio » (Rahner). Ecco l'Incarnazione. Non è più Dio che condiscende e discende, per assumere la natura umana nel seno immacolato della Vergine SS., per opera dello Spirito Santo, ma l'uomo che ascende fino a meritare necessariamente la pienezza della comunicazione di Dio. L'autotrascendersi come uomo divinizza l'uomo. L'Incarnazione dunque non è meno ascesa che discesa. Le narrazioni evangeliche dell'Annunciazione, della nascita, dell'infanzia di Gesù, il *Verbum caro factum est* di San Giovanni, sarebbero già interpretazioni soggettive della prima generazione cristiana: frutto di una teologia « ecclesiastica ». Evidentemente questi nuovi teologi si ispirano a una Rivelazione che non è più quella dei Vangeli. Sulla realtà di Gesù Cristo ne sanno assai più degli Evangelisti, di Giovanni, di Paolo. L'ispirazione, la rivelazione non viene dall'alto ma dal basso: dalla « storia delle forme » escogitata dal protestantesimo liberale. E' l'applicazione dello storicismo alla Rivelazione. Da quest'angolo visuale perdono significato per l'uomo d'oggi le verità definite dai Concili Ecumenici: l'unione ipostatica delle due nature in Cristo, la divina maternità di Maria SS., l'Immacolata Concezione, l'Assunzione e così via. Tutto crolla, persino la testimonianza che Gesù Cristo ha dato della sua divinità, non solo con la parola e con i miracoli, ma anche affrontando volontariamente la morte di croce e risuscitando il terzo giorno. Tutto dev'essere reinterpretato, tutto ridotto a proporzioni puramente umane, ristretto entro i limiti della ragion pura, abbandonato all'arbitrio della mentalità contingente del momento storico, grazie al riferimento esistenziale e alla macchina dell' ermeneutica. Eliminata ogni oggettività delle verità del Credo Cattolico, tutto cambia e tutto cambierà ancora, in balia dell' onda inarrestabile e travolgente dello storicismo che non lascia nulla come prima, tutto relativizza, tutto rende labile e transitorio come il fluire del tempo, compresa la divinità di Cristo, tolta la quale crolla dalle basi il cristianesimo.

Era logico che, negata la Verità dell'Incarnazione e quindi della divinità di Cristo venisse radicalmente alterata la stessa Rivelazione, la quale isolata dalla storia, diviene astratta e insignificante, anzi ha bisogno di essere fecondata continuamente dalla storia per divenire valida e vitale. Questo è l'unico modo con cui la scienza e la storia possono far progredire la teologia. Non più la meditazione degl'insondabili e sempre ricchissimi misteri rivelati da Dio all'uomo nutre e sostiene il cammino del teologo nelle sue speculazioni, ma la storia e la scienza profana.

La natura perfeziona la grazia

Il principio fondamentale del rapporto tra natura e grazia viene semplicemente capovolto. Non più la grazia perfeziona la natura, ma la natura perfeziona la grazia, mediante la scienza e la storia. Non più la grazia sblocca i limiti della ragione e della filosofia, come finora tutta la teologia ha sempre creduto, ma il soggetto, schiavo dei limiti e delle angustie dell'agnosticismo, dello storicismo e dell'ermeneutica, perfeziona, rinnova, conferisce senso alla Rivelazione. Non più Dio è maestro dell' uomo, ma l'uomo è maestro di Dio. Non per nulla l'uomo s'è finalmente emancipato, s'è liberato dai miti, è divenuto adulto e consapevole.

La tesi hegeliana della superiorità della filosofia rispetto alla Rivelazione trova pieno assenso tra i teologi persino cattolici. Di fatto la produzione letteraria delle correnti teologiche analizzate dall'E.mo Autore è molto più filosofia che teologia. La teologia diviene un pretesto e un mezzo per fare filosofia, sempre presentata con un linguaggio ermetico, professionalmente tecnico, volutamente oscuro. Siamo giunti ad una nuova Babele, che non consiste solo nella confusione delle lingue ma delle idee. E' la Babele del pluralismo radicale: tanti teologi, tante teologie. Di qui l'impossibilità d'intendersi, perché l'intesa che fa la comunione esige una solida e ampia base di verità: quelle verità che da sempre la Chiesa professa nel Credo senza tanti arzigogoli pur nella persuasione che il nostro modo umano di conoscere è inadeguato ad esprimere i grandi misteri della fede. Ma altro è il senso del mistero, altro il loro travisamento che Gesù ha preveduto nel Getsemani.

Né ci si illuda: si parla tanto di antropologia, ma occorre dire chiaro che fuori dell'antropocentrismo totalmente inserito e scaturente dal teocentrismo, da Dio al quale la vita umana aspira anche inavvertitamente, ogni antropologia decade e viene annullata con l'annullamento della teologia.

« La mistificazione kantiana »

Con ragione l'E.mo Autore vede la radice di questo nuovo strano corso della teologia scapigliata di oggi nella « mistificazione kantiana », con le sue istanze e implicanze. Kant rimane la chiave primaria, il denominatore comune soggiacente a tutta la filosofia d'oggi e perciò a tutta la teologia contemporanea, che s'ispira alla filosofia tedesca. Tutto è già germinalmente

presente in Kant. Il capovolgimento operato dalla sua così detta « rivoluzione copernicana » in filosofia ha collocato il soggetto al posto dell'oggetto, abbandonando questo all'arbitrio ed emancipando l'uomo dalla realtà oggettiva, cioè dalla verità. La verità non è data, ma *fatta* dalla mente umana. Hegel non fa altro che trarne le logiche conseguenze. L'emancipazione della ragione s'identifica con l'emancipazione dalla verità. Qui è facile ravvicinare il *verum ipsum factum* di G. B. Vico a Kant, e viceversa.

Eppure questo capovolgimento è illusorio: si tratta di un miraggio ingannatore che non riuscirà mai a soddisfare la mente umana come non è riuscito a soddisfare lo stesso Kant. Tutta la *Critica della Ragion pura* è forse il libro più tormentato del mondo. E chi potrà mai capovolgere, se non a parole orali o scritte, l'ordine delle cose? Nessuno può cambiare la notte in giorno o viceversa, nessuno può cambiare la luce in tenebre, il leone in un coniglio. C'è un ordine da riconoscere e da rispettare sul piano naturale e su quello soprannaturale. C'è un tribunale dinanzi al quale è necessario portare la ragione, prima di « portare la filosofia dinanzi alla ragione » (che è una vera tautologia). Questo tribunale sono le cose. A meno che per filosofia s'intenda un'opinione qualsiasi e non un sapere non meno realistico che quello delle scienze naturali. Prima sono le cose poi le idee e i concetti. Dalle cose hanno origine tutte le idee e tutti i concetti e non v'è affatto alcun concetto del tutto indipendente da ogni esperienza. E chi può indicare un solo concetto che, direttamente o indirettamente, non dipenda dall'esperienza? Quando si pensa che tutta la *Critica della Ragion pura* parte da questo presupposto del tutto arbitrario, in pieno contrasto con la coscienza umana e presuntuosamente dogmatico, che molti filosofi moderni hanno accettato a occhi chiusi, si può avere un'idea del travaglio del pensiero moderno e contemporaneo e della facilità con cui le filosofie nascono e muoiono, senza alcun vantaggio per l'umanità.

Non vi è nessuna idea indipendente dalle cose come non vi è nessuna parola indipendente dalle idee: un ordine di successione che nessuno può invertire senza scalzare dalle fondamenta la serietà del sapere umano. Non lo può rovesciare nemmeno la filosofia dell'analisi linguistica, oggi tanto in voga.

La mentalità kantiana divenuta ormai un abito inveterato, difficilmente estirpabile dalla cultura europea, è una delle più brucianti umiliazioni dell'uomo. Non si spiega lo storicismo senza Kant. Non si spiega il positivismo senza Kant. Non si spiega né l'idealismo né il materialismo senza Kant. Non si spiega l'

esistenzialismo né lo strutturalismo senza Kant. Tanto meno si spiega l'ermeneutica senza Kant.

E' questo uno dei punti più interessanti di questo volume, l'aver messo il dito sulla piaga: « la mistificazione di Kant ».

Questo castello di cartapesta cesserà d'incantare gli sprovveduti quando si tornerà al realismo umano autentico, che non è la filosofia di questo o di quel filosofo, ma dell'uomo come tale, nella ricerca delle cose come stanno in se stesse (S. Tommaso). Cadrà quando ci si renderà conto che la *mens kantiana* è profondamente autolesionista, sorprendentemente nemica del miracolo dell'umano conoscere.

« La coscienza storica »

Un altro punto chiave dell'opera è la penetrante analisi che l'E.mo Autore istituisce della « coscienza storica », del suo nascere, del suo affermarsi, delle gravi conseguenze che ne derivano per la filosofia e, di riflesso, per la teologia quando opta per questo nuovo tipo di filosofia. La « coscienza storica » viene esaltata in qualche testo di teologia come la « più importante fra le rivoluzioni della cultura contemporanea ». Essa inaugurerebbe « la nuova comprensione (agnostico-trascendentale) che l'uomo ha di se stesso quale "essere della storia" » (p. 121).

Il sorgere della coscienza storica porta avanti l'agnosticismo kantiano. E' un nuovo assalto all'oggettività e alle capacità conoscitive umane, una nuova chiusura alla realtà ossia alla verità. Quasi non bastasse il relativismo della soggettività kantiana, vi si aggiunge, di rincalzo, il relativismo della contingenza storica. Sebbene le origini della « coscienza storica » risalgano a G. B. Vico, il teorizzatore è Dilthey (1833-1910) che fa della storia un sapere rigorosamente relativo con l'intento di demitizzare lo storicismo hegeliano come sapere assoluto. Il concetto della storia subisce una nuova alterazione, che peggiora quella dello storicismo hegeliano. La dissoluzione hegeliana della storia si dissolve ulteriormente, venendo negata, la storia, come sapere universale. Non c'è più un'essenza stabile dell'uomo: questi è un essere che viene costruito dalla storia. Lo storicismo, che già in se stesso è relativismo, viene ulteriormente relativizzato. Ogni sapere parte dall'individuo con tutti i suoi limiti e con i suoi inevitabili condizionamenti dai quali non può evadere.

L'intreccio di questo confuso groviglio di opinioni, centrate sul criterio antropologico anziché su quello della Chiesa e del

Magistero, fa di certi « teologi » d'oggi nient'altro che squallidi ripetitori di povere filosofie. La teologia, tutta subordinata ai criteri filosofici, attende dalla ragione umana la sua liberazione, con tutti i limiti che Kant e Dilthey si sono premurati di sanzionare. Sicché non più la Rivelazione diviene la misura della ragione, ma viceversa, la ragione diviene misura della Rivelazione. Non più il sapere divino si presenta come misura del sapere umano, ma viceversa, il sapere umano è norma e misura del sapere divino. E' il totale capovolgimento dei rapporti ragione e fede, filosofia e teologia. Non la Rivelazione trascende la ragione, ma la ragione trascende la Rivelazione. In questa visuale rientrano la demitizzazione della S. Scrittura, delle formule del Credo, il processo di secolarizzazione, preludio del secolarismo, rovesciamento del pensiero di Gesù: « il mio regno non è di questo mondo » (*Giov.* 18, 36). In realtà questo nuovo modo di concepire la teologia è la morte non solo della teologia, ma del cristianesimo. Di qui le nuove denominazioni, assai meno cariche di responsabilità, date alla teologia, libere dall' angoscia del Getsemani: teologia della liberazione, teologia antropologica, teologia della secolarizzazione, teologia della speranza, teologia politica, teologia delle realtà terrestri, della rivoluzione, del progresso e dello sviluppo, teologia del lavoro, dell' ortoprassi, della cultura, della predicazione, del laicato, del futuro, teologia dal basso o ascendente, teologia della rappresentanza, teologia della morte di Dio. Teologia di tutto, meno che della divinità di Cristo per la quale ha subito la morte di Croce. Questa teologia, più o meno filosofica e terrestre è anche la morte della filosofia, ridotta a un infantile balbettare: volerla riportare ai presocratici, sarebbe farle troppo onore.

Ci rimane impossibile seguire tutte le vigili e penetranti osservazioni critiche del volume al processo di disintegrazione della teologia, della ragione stessa, della storia.

Carenza di una teologia della creazione

E' interessante osservare, nella grandissima maggioranza degli autori e fautori del movimento teologico contemporaneo, la carenza totale di una teologia della creazione. Eppure che cos' è la teologia della Redenzione se non la divina interpretazione della teologia della creazione? La verità della Creazione ha un' importanza primaria. E' il punto dove ragione e Rivelazione s' incontrano. Il movimento teologico contemporaneo parte quasi esclusivamente dal Vangelo anziché dal racconto biblico della creazione. Il motivo è molto semplice: è difficile parlare della

creazione nella visuale del metodo trascendentale. E' qui dove si può individuare la presenza operante della filosofia hegeliana in tanta teologia d'oggi.

La teologia trascendentale deve per forza eludere la creazione. La filosofia hegeliana parte dalla negazione della creazione. Vi è un rapporto necessario tra l'essere e il nulla, tra Dio e il mondo, tra Dio e la storia. Se il mondo è necessario a Dio, la sua trascendenza è liquidata in partenza: la creazione non ha senso. La trascendenza divina si trasforma in trascendentalità. Quando il trascendente decade nel trascendentale, si stabilisce un rapporto di reciproca necessità tra Dio e il mondo, tra Dio e il divenire del mondo e della sua storia. Non è meno necessario il mondo per spiegare Dio che Dio per spiegare il mondo. Dio qui è già mondanizzato e perciò storicizzato. La creazione non è più il fondamento della storia ma relazione trascendentale tra Dio e la storia. Siamo alla storicizzazione radicale di Dio, accettata persino da qualche cattolico, come ad esempio, con una incredibile ingenuità, dal teologo canadese Leslie Dewart che sembra credere molto più a Hegel che a Dio (*Il futuro della fede, il teismo in un mondo divenuto adulto*, tradotto in italiano ed edito dalla Queriniana di Brescia).

Tutte le verità cristiane nell'ambito della dialettica trascendentale come natura umana-natura divina in Cristo, grazia-natura, ragione-fede devono interpretarsi all'interno di questa dialettica che rende impossibile qualsiasi trascendenza della grazia e della fede perché demolisce in partenza la trascendenza di Dio. Di qui la reinterpretazione della teologia cattolica nella sua integrità: l'alterazione dell'Incarnazione con tutte le verità che vi si connettono. Se non dipende meno Dio dal mondo che il mondo da Dio, non dipende meno la grazia dalla natura che la natura dalla grazia, e la fede dalla ragione. Di conseguenza non dipende meno il Magistero dall'ultimo sedicente teologo che l'ultimo teologo dal Magistero. Tutta la realtà assume una sola dimensione: quella orizzontale. Una superiorità vera e propria di Dio, una trascendenza dei misteri divini, è impossibile. Tutto sarà pan-teismo, pan-antropismo, pan-cosmismo. Non c'è molta differenza tra questi monismi. Infatti l'idealismo hegeliano, kantianamente spazializzato, e temporalizzato (o storicizzato che dir si voglia), è già un materialismo mascherato, che prepara magnificamente la via a Marx. Basta rovesciare la medaglia: se il *recto* appare tutto idealismo il *verso* si configura come materialismo. E che differenza vi è poi tra l'uno e l'altro? Questa sola: i limiti imposti alla coscienza storica da Dilthey e dalla fenomenologia dell'esistenzialismo heideggeriano. E' un progresso tutto questo? Mai, nemmeno nei secoli precristiani,

l'uomo è stato tanto umiliato. Tutt'altro che immagine di Dio, tutt'altro che oggetto di un Amore infinito che non esita a prendere la natura umana per dare ad ogni uomo sicurezza e speranza. Non si tratta di salvare l'umanità in astratto, né la storia in astratto, né la massa anonima. Oggetto dell'Amore infinito di Dio creante e redimente è la persona singola « ogni volta unico » come giustamente ripete l'E.mo Autore. Ogni uomo dinanzi a Dio è unico, dinanzi a Dio è tutto, ognuno ha un rapporto diretto, personale, inconfondibile con Dio, mediante Cristo e la sua Chiesa. *Propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis.* Tutto ciò che Dio ha operato sul piano naturale e su quello soprannaturale l'ha operato per quest'uomo, « ogni volta unico », fine immediato della creazione e della Redenzione: *propter nos homines.* Questa, caso mai, è la vera svolta antropologica: quando l'uomo viene collocato al centro dell'infinito amore di Dio, quando la centralità creata dell' uomo si vede inserita nella centralità della creazione e della Redenzione, nella centralità storica dell'Uomo-Dio, salvezza, vita e speranza dell'uomo e della sua storia.

Di qui l'urgenza di riprendere quel sano realismo filosofico che partendo dalla perfezione dell'essere, fondamento e coronamento della realtà, salva insieme la consistenza e i valori del mondo, la trascendenza dell'uomo come spirito sul mondo fisico, la Trascendenza di Dio su tutto. Solo così si può salvare l'uomo e la sua storia, senza dissolverlo nel vorace divenire dialettico. Solo così l'uomo diviene collaboratore di Dio nella trasformazione del mondo e nella costruzione della sua storia.

Nella stupenda concezione di S. Agostino e di S. Tommaso d'Aquino nell'uomo come spirito (diversamente denominato: memoria, mente, intelletto, cuore, ecc.), si raccoglie e si unifica e prende senso la realtà spazialmente dispersa dell'universo cosmico e la realtà temporalmente fluente della storia umana, di cui la Rivelazione cristiana ha garantito il punto di partenza e il punto d'arrivo, l'uno e l'altro ricondotti e pacificati in Cristo Verbo Incarnato, speranza dell'uomo, luce della storia e del mondo.

Divinità di Cristo e trascendenza della fede

La divinità di Cristo è il punto chiave della fede cristiana. Nella luce del Verbo Incarnato s'illuminano tutte le fondamentali verità della fede cattolica: la verità di Dio Uno e Trino, la Redenzione e l'elevazione dell'uomo allo stato di grazia, l'istitu-

zione della Chiesa, la sua divina operante presenza nel mondo, la sua trascendenza che fa del cristianesimo *non una religione ma la religione* per eccellenza perché il suo Fondatore non è soltanto un uomo. Dalla luce del Verbo Incarnato s'illumina la trascendente santità di Maria SS., la « piena di grazia », Madre di Dio, concepita senza macchia di colpa originale, l'irresistibile suo potere d'intercessione presso il Figlio, attestata dallo stesso Vangelo.

Di fronte al neoarianesimo, peggiorato dalla tinta neomodernista, è tempo di proclamare a piena voce e con tutto l'ardore di Pietro e del suo successore, Giovanni Paolo II: « Tu sei il Cristo il Figlio del Dio vivente ». E' un urgente dovere confessare, senza mezzi termini, all'unisono con la Chiesa di tutti i tempi: tu sei vero Dio e vero Uomo, perfettamente Dio e perfettamente, « Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, consostanziale con il Padre, nato da Maria SS. sempre Vergine, concepito per opera dello Spirito Santo, per noi morto, crocifisso e risorto; tu sei veramente il nostro Mediatore, Colui che ha riappacificato l'uomo con Dio; in te la pienezza della divinità e la pienezza dell'unità, costituiscono l'unica Persona divina del Verbo Incarnato, senza confusione e senza separazione ».

La verità della natura umana nella divina Persona di Cristo, non compromette la trascendenza della divinità. Per il fatto stesso dell'Incarnazione si può dire che vi è in Lui una sorta di trascendenza costitutiva o di struttura interna, la dualità delle nature e l'unicità della Persona. L'assoluto primato della natura divina sulla natura umana pone Gesù in una situazione di trascendenza su tutte le creature visibili e invisibili: « Dio gli ha dato un nome che è sopra ogni altro nome », una trascendenza che lo fa « uguale al Padre secondo la divinità, inferiore al Padre secondo l'umanità ». Le due nature rimangono unite, ma non confuse, distinte, ma non separate. L'umanità di Cristo viene mirabilmente assunta e resa immanente alla divinità. La natura umana viene così innalzata, grazie all'assunzione da parte del Verbo, al di sopra di tutti i tempi e di tutti gli spazi, trascendendoli non per distanza e lontananza, ma per superiore ed eminente presenza ed immanenza inclusiva di tutti i valori umani in quelli divino-umani del Cristo.

La trascendente divinità di Cristo conferisce alla Chiesa, Suo Corpo mistico, una trascendenza che investe la sua Istituzione, la sua missione, la sua storia. Qualsiasi svalutazione della divinità di Cristo importa conseguenze incalcolabili non solo per la fede e la natura stessa della Chiesa, mina le basi del cristianesimo, lo fa crollare teoreticamente dalle fondamenta.

La divinità di Cristo implica la divina Maternità di Maria, con tutto ciò che da questa consegue. La divinità di Cristo si comunica a tutta la Chiesa, Suo mistico Corpo, e lo rende presente a tutti i tempi e tutti gli spazi: « Ecco io sono voi tutti i giorni fino alla fine del mondo » (*Matt.*, 20, 28). La presenza viva ed operante della Chiesa culmina nella celebrazione dell' Eucaristia che verifica, in modo stupendamente realistico, la profezia di Malachia: « Dall'oriente all'occidente grande è il mio nome fra le genti, e in ogni luogo è offerto incenso al mio nome e una oblazione pura » (*Malac.*, 1, 11). La presenza di Gesù Cristo nella Eucaristia, lo sappiamo bene, è l'anima della Chiesa, fine primario a cui tutti gli altri sacramenti sono ordinati. E' questa presenza di Cristo concepito e nato nel seno immacolato di Maria, crocifisso e morto per noi e per noi risorto, questa identica umanità che, unita alla divinità, comunica al cristianesimo non una vita trascendentale, ma trascendente: una trascendenza che contiene, per inclusività superiore ed eminente tutto il creato e tutta la storia, tutti gli autentici valori umani, senza differenza di spazio, di tempo e di cultura, senza confondersi con alcuna di esse e tanto meno identificarsi con l'uomo e con la sua storia, pur elevando l'uomo e tutto l'umano, tutto innalzando, tutto riconsacrando e riportando alla Sorgente da cui tutto procede. La divina onnipotente efficacia di Dio creatore si trasfigura, con l'Incarnazione, in divina onnipotente condiscendenza di Dio Redentore, e trasferisce l'umanità a un livello superiore, « soprannaturale »; « con la sua Incarnazione Dio si è unito, in certo modo, ad ogni uomo», come afferma il Vaticano II e riprende Giovanni Paolo II nella *Redemptor Hominis*. Come nulla di creato può essere fuori di Dio creante, nulla può essere fuori di Dio redimente. La teologia della « secolarizzazione » è una *contradictio in terminis*, quando si ha un'esatta idea della redenzione. Tutta la storia, tutte le civiltà, tutte le culture trovano in Cristo, vero Dio e vero Uomo, la loro giusta collocazione, la linfa vitale del loro sviluppo, la loro purificazione e liberazione da quanto vi è in esse di meno umano; vi trovano la loro autonomia, il loro perfezionamento. Certo, per comprendere questo occorre un'apertura umana che non metta limiti all'onnipotenza di Dio Creatore e all'onnivalenza della Redenzione, un'apertura che solo l'analogia può offrire. Per questo vi abbiamo insistito fin dall'inizio. Abbiamo cominciato con l'analogia, terminiamo con l'analogia perché solo questa salva l'unicità e l'identità della fede e mette ali all'intelligenza per addentrarsi nell'infinito mistero di Dio Creatore e Redentore e scoprirvi sempre nuovi mondi. La teologia progredisce solo in questo modo.

E' ciò che l'E.mo Autore lascia intravedere ad ogni pagina del suo interessante volume, che molte cose dice e molte ne sottintende. I suoi meriti non sono pochi, ma uno dei principali è quello di mettere in chiaro la perenne giovinezza della fede, e il quotidiano precoce invecchiamento delle diverse ermeneutiche, altrettanti specchi per allodole.

Sono questi soltanto alcuni pensieri trascelti nella stimolante lettura di quest'opera, per recensire adeguatamente la quale ci vorrebbe un altro volume. E' un grande contributo di chiarimento della situazione teologica attuale, indispensabile per chi voglia farsi un'idea esatta del come stanno le cose e del come devono ritornare ad essere, nella comprensione dell'angoscia di Cristo nel Getsemani, che è anche l'angoscia della Chiesa rispettosa della Rivelazione di cui è custode e Maestra, fino al Concilio Vaticano II, fino agli insegnamenti degli ultimi grandi Pontefici: Paolo VI e Giovanni Paolo II. L'opera costituisce un prezioso aiuto per l'orientamento teologico dei giovani, ai quali l'E.mo Autore porge la mano esperta di Maestro, di Pastore, di Padre. Nessuno si pentirà di averla letta e meditata.

LUIGI BOGLIOLO

LA VITA RELIGIOSA
NEL PENSIERO DI GEROLAMO SAVONAROLA

La vita religiosa è in crisi, come tanti altri valori, perché se ne sono offuscati i principi, laddove non siano smarriti del tutto. La vita religiosa, come pratica dei consigli evangelici in uno stato di impegno permanente, è di somma importanza per tutti. La perfezione cristiana non è nel consiglio, ma nel precetto della carità a cui tutti sono tenuti. I cristiani che si obbligano a seguire i consigli evangelici nel cosiddetto stato religioso, oltre a tendere personalmente in modo più rapido e sicuro alla detta perfezione di Dio, sono di orientamento e di conforto a tutto il popolo di Dio e a tutti gli uomini di buona volontà. Di qui la responsabilità dei religiosi, il merito loro se diventano santi, lo scandalo se vengono meno al loro giuramento.

Oggi, molte sono le apostasie. E queste addolorano, ma si sa di che cosa si tratta: Giuda non è un problema, è una tristezza. Il problema nasce quando turbe di religiosi pretendono di essere ciò che non sono e inventano ogni sorta di teoremi per dimostrare, col parlare difficile o fin troppo banale, che le lucciole sono lanterne. Un aggiornamento ci vuole, come il Vaticano II ha sottolineato (e fu quasi comandamento di Papa Giovanni XXIII). Per quanto concerne la vita religiosa, il magistero aggiornato della Chiesa conciliare traspare limpidissimo dal capitolo VI della *Lumen Gentium* e dal decreto appositamente stilato *Perfectae charitatis*. Il post-Concilio dei Vescovi si è pur attenuto a quella norma, promuovendo attivamente l' aggiornamento in ogni campo. E' in atto, per contro, un post-concilio contestativo il quale intende l'aggiornamento, particolarmente nel campo della pratica dei consigli evangelici, in modo che, alla radice, si coglie sempre qualche eresia e soprattutto spunta la vipera del peccato irreparabile contro lo Spirito Santo. Nel trattare l'argomento della vita religiosa S. Tommaso d'Aquino rileva chiaramente questo pericolo — nulla di nuovo sotto il sole! — e allega ben tre testi biblici a conferma della sua dottrina: « Non è nel potere dell'uomo di imporre leggi allo Spirito Santo » (1); « Non estinguete lo Spirito », dice San Paolo

(1) *Seracide*, 8, 8.

(2); «Voi sempre resistete allo Spirito Santo», conclama Santo Stefano nel momento del suo martirio (3).

Non staremo ora a fare una disamina del problema insorgente. Ci limiteremo a indicare tre motivi che, a nostro avviso, sono in particolar modo significativi per spiegare l'attuale smarrimento dei valori della vita religiosa consacrata.

1. La follìa umana

In ogni campo dilaga la follìa. Non quella traumatica che una legge moderna dispensa dal ricovero coatto, perché reputata non pericolosa e poco diffusa; ma la follìa lucida, che nega i principii primi di ragione e di sinderesi (criterio del bene e del male), la quale è universale e perciò viene confusa con la verità: data per tale, in realtà capovolta, cioè follìa. Di qui tutto è tragedia, dei singoli e di tutti; e in questo, suprema follìa si vede il meglio dell'uomo perché soffuso apparentemente di eroismo. Perciò il pensiero moderno nega il principio di contraddizione (Hegel), la possibilità di conoscere (Kant), Dio e l'anima (Marx), riduce l'Amore all'erotismo e al sesso (Freud), e la morale è ciò che è conforme a quello che uno pensa.

Tutto ciò fa manicomio. Infatti, la Babele è prossima al caos e nel caos non c'è soluzione diversa da quella che è figurata nel racconto biblico del giudice Sansone, che ricupera la ragione soltanto per trascinare tutti quanti nell'autodistruzione. Il religioso che vuole aggiornarsi, alterando o negando la dottrina e la pratica dei consigli evangelici, va collocato in una di quelle categorie di folli. Sono legione. Il problema che si pone è in realtà molto più superficiale per la maggioranza. Perché i più — *ut in pluribus* — sono dei mediocri, a dir molto: bottiglie vuote, si usa dire. Si tratta cioè più platealmente di vana gloria, di ira insofferente, di lussuria trasudante, soprattutto di superbia del tutto sfrenata. In coerenza è in atto un movimento di laicizzazione dei sette vizi capitali, quasi che non fossero più tali se laicizzati, mentre aggiungono, così fatti, una malizia in più: il cinismo e la temerarietà. Così è il tipo corrente del religioso sbandato e contestatore, che nessuno riesce a ricondurre all'ovile, e che si propaga con sommo danno per quel bene geloso che è la vita religiosa quale risale ai Santi Benedetto da

(2) *I Tess.*, 5, 19.

(3) *Atti*, 7, 51; *S.T.*, II-II, 189, 1, ad 4.

Norcia, Francesco d'Assisi, Domenico di Guzman, Teresa d'Avila, Teresa del Bambino Gesù, Ignazio di Loiola e a molti Santi moderni.

2. *La lotta per la vita (The struggle for Life)*

Molti s'imbarcano, anche oggi, nella vita religiosa (più ampiamente in quella ecclesiastica) per risolvere dignitosamente e pur modestamente il difficile problema della vita. A onore di Dio, questo può anche essere coonestato col fine ultimo. Lo è sempre stato, in modo anche più esplicito. Nel medioevo buona parte dei feudi era beneficio ecclesiastico. Alla vigilia della rivoluzione francese il clero (secolare e regolare) costituiva la seconda parte dello Stato. Senonché, stando così le cose, oggi come nel passato, Satana ha buon giuoco per rinnovare la sua triplice tentazione. Oggi, ad esempio, vige la seguente formula: il povero — in cui il religioso intende riconoscersi con il voto di povertà — è colui che lavora, si guadagna da vivere, quindi dispone liberamente del suo guadagno. E' una formula che suona come una moneta falsa. Il povero non deve essere certamente un poltrone; resta però che il povero è colui che è costretto a lavorare, se trova, con fatica e angoscia, mal retribuito, senza previdenza per malattie, infortuni, vecchiaia e famiglia numerosa, mal nutrito, mal vestito, mai con un lavoro di cui possa dirsi felice, mai una distrazione, un po' di sosta, se non la... chitarra o uno strumento primordiale (non certo il... piano a coda!) e una droga qualsiasi (la coca in Bolivia, il vino nel Mediterraneo). Il vero povero è uno schiavo, un servo, un proletario, non di rado meno fortunato delle bestie che governa. Non si dica che questo tipo di povertà non esiste più nel secolo XX: non esiste più per qualche milione di operai delle multinazionali, che vivono da padroni; ma esiste per i 3/4 della popolazione del globo, parte della quale muore letteralmente di fame e parte è sottoalimentata. Ancora, come dicono le Scritture e la Chiesa ci ha insegnato preparandoci alla prima comunione, questi poveri gridano vendetta al cospetto di Dio. La formula surriferita, del nuovo tipo di povertà religiosa, è falsa. Le conseguenze pratiche lo comprovano. Seguendo l'istinto che la formula lascia astutamente libero — poiché è chiaramente di origine diabolica — il falso povero tende subito a estraniarsi dalla « classe » dei veri poveri, cercando un lavoro comodo e ben retribuito. E lo trova subito, anche perché vien presentato e raccomandato come « religioso ». Poi, essendo « suo » il frutto del proprio lavoro, si sente in dovere di spenderlo prontamente, siccome un pove-

ro non ha con chi dividere il suo guadagno (in uno stato moderno questo povero ha tutte le assicurazioni sociali occorrenti, tanto più pingui quanto più elevati erano il salario e la categoria). E così si vede questo falso religioso sempre vestito a nuovo, immancabilmente con la sua macchina, non sempre utilitaria, ben nutrito, bene alloggiato, sigarette a volontà, cinema a piacimento, televisione a colori, ferie pagate, cinque giorni di lavoro settimanali, sempre in viaggio, per motivi apostolici, ovviamente, ma sempre in rapido e in prima classe, ...

Abbiamo supposto che questo tipo equivoco di povero provenisse da soggetti popolani divenuti di colpo signori, tramite la professione religiosa. Ma c'è anche chi, appartenendo a classi sociali elevate, lasciò il mondo con reale spirito di povertà, però a un certo punto del cammino viene meno, come Anna e Saffira nei primi giorni della Chiesa, che lo Spirito Santo punì con la morte, seduta stante, testimonio Pietro. Per costoro è il vecchio uomo che risorge trovando altre occasioni di potere e vana gloria. Forse nel secolo non avrebbe potuto diventare « qualcuno », nonostante la posizione sociale, mentre in religione ecco che, a poco a poco, si prospetta la facilità di assurgere a posizioni di comando: vescovo, provinciale, vicario generale e simili. E subito ne va di mezzo la povertà perché, dappertutto vale il proverbio napoleonico: *c'est l'argent qui fait la guerre.* Se non ci si associa ai ricchi epuloni, si resta sotto il tavolo con i poveri lazzari. « Quando lo spirito immondo è uscito dall' uomo — dice Gesù — torna con altri sette spiriti peggiori di lui » (4).

Si dirà che con quel tipo di povero-signore si vuole presentare un modello a cui elevare tutti i poveri. Dio ci scampi da una simile evangelizzazione e da una tale promozione umana! Di fatto, poi, i poveri restano sempre poveri, e i poveri-ricchi sorridendo dall'alto, felici e ben pasciuti, non sono un incoraggiamento, un conforto, una garanzia, ma una provocazione che, per il momento, strappa soltanto bestemmie a chi sta soffrendo immeritatamente le pene dell'inferno terrestre. E siccome non si è studiato per niente, specialmente quando si è di estrazione semi-analfabetica, i falsi-poveri spiegano ai poveri autentici il Vangelo in chiave di Marx, insegnano a odiare i ricchi, identificano il regno messianico con la repubblica popolare, mentre essi, i falsi-poveri, vivono dei privilegi della società borghese, ben stretti ai ricchi epuloni che la caratterizzano. Alcuni di questi falsi-poveri diventano anche ... *terroristi,* calcolando di

(4) *Mtt.*, 12, 43-45.

divenire un giorno generali della nuova società dei poveri. Al regno dei cieli si penserà poi, se c'è.

Sulla formula di San Paolo « chi non lavora non mangia », si riprende l'equivoco. Tutti i religiosi devono avere un lavoro, dicono. Ed è vero come principio. Ma che cosa è lavoro? San Paolo taglia corto e dice: « Chi serve l'altare vive dell'altare » (5), cioè di elemosina. Nel caso l'elemosina è anche un salario, libero, lasciato alla pietà dei fedeli. San Paolo lavorava con le proprie mani, ma non sempre, né regolarmente. Raccoglieva ad ogni modo elemosine per le Chiese da lui fondate. E' vero che Gesù fu operaio. Ma cessò di esserlo appena iniziato l'ufficio per cui era venuto. Puntare sul lavoro manuale, che poi si esercita il più astutamente possibile, come detto, e con i bei frutti che si sono visti, significa al postutto annullare la fede nella Provvidenza di Dio, quella che si identifica con il messaggio evangelico, corrispondente a una delle beatitudini del Discorso della Montagna, un articolo preciso del Codice della Santità: « Cercate il regno di Dio e la sua giustizia e tutte queste cose vi saranno date in sopra più ». Le vite dei Santi non offrono dubbi di sorta.

Sappiamo che cosa viene detto ulteriormente per raddrizzare il discorso. Questo, dicono, è il modo di vivere moderno, secondo la civiltà dei consumi, cui bisogna adattarsi, leggendo nel segno dei tempi. In quanto al segno dei tempi, Gesù lasciò « a questa generazione malvagia e adultera » soltanto il segno di Giona (6). In quanto all'adattamento, va bene quanto si dice circa la svolta antropologica della cultura, la giustizia sociale e le libertà politiche, l'uso dei mass-media e delle infrastrutture della tecnopoli, l'automazione e la motorizzazione. Ma la sostanza dell'aggiornamento è altro. E' di sapere distinguere il bene dal male, il vero dal falso, e non fare d'ogni erba un fascio. E poiché la società del benessere e dei consumi con l'ideale della società opulenta, è manifestamente anti-cristiana, è a questa che occorre opporsi con la tradizionale austerità e il tipico amore « ansietato », per dirlo con Caterina da Siena, che coltiva nel cuore la disposizione al martirio, se Dio vuole, come suprema corrispondenza all'amore di Cristo, l'indubbio Povero dei poveri (7). La società moderna non è migliore di quella che trovarono Gesù e gli Apostoli in Palestina e nel mondo civile allora conosciuto, dalle selve germaniche all'Etiopia e al Gange. La società

(5) *1 Cor.*, 9, 13.

(6) *Mtt.*, 12, 39.

(7) *S.T.*, II-II, 124, 3, ad 1.

moderna è fatta di gente psicologicamente drogata, dove si consuma più di quanto si produce e di quanto si è fisiologicamente capaci (ne uccide più la gola che la spada). L'inflazione è la leucemia delle finanze, un'immensa truffa conseguente, dalla quale i tecnici che l'hanno voluta non sanno più come districarsi. Il risultato tangibile è che i poveri autentici sono respinti ancor più ai margini, il loro dolore aumenta, *la guerra è il solito spettro a cui Satana voleva condurre.*

I Religiosi veri, vale a dire prima di tutto veramente poveri, sono la grande speranza. Quelli che, del tutto in buona fede, devìano come travolti dal vento della contestazione e dalla lebbra della secolarizzazione, dovrebbero convincersi di essersi sbagliati, e che è sempre possibile ridiventare sale della terra e luce del mondo. Il che è detto prima di tutto di quelli che fanno della sequela dei consigli evangelici il loro pane quotidiano. C'è ancora posto per chi vuole essere simile, con tutti gli aggiornamenti che la Chiesa indica e approva, a San Benedetto e a Santa Scolastica, a San Francesco e a Santa Chiara d'Assisi, a San Domenico e a Santa Caterina da Siena, a Santa Teresa d'Avila e a San Giovanni della Croce, a « Capitan Ignido » il Santo Fondatore dell'Armata di Gesù, il Re dei Poveri e a tutte le grandi Donne dell'Ottocento, la Riviez, la Swetchine, la Barat, la Cabrini, la von Le Fort, la Ravasco, la Ledokowska, la Rossello, la Mazzarello, ...

Teniamo presente che questo discorso sulla falsa povertà religiosa interessa anche gli altri due voti che caratterizzano lo stato religioso: l'obbedienza e la castità. Ognuno vede con trasparenza come un religioso praticamente ricco farà quello che gli piace. Tanto più che questo stato di cose è mimetizzato da ideologie sottili che sanno scartare il controllo dell'autorità e la dipendenza dalla medesima. La secolarizzazione è ben questo affermare se stesso, concedendo a Dio, da un lato (se c'è) e all'autorità, dall'altro (finché vale) la funzione di « guardiani dell'ordine ». Per dei falsi poveri così fatti, la castità è in grave pericolo. Le ricchezze sono la prima sorgente della lussuria, perché con il denaro si compra e si vende ciò che si vuole. E chi si mette nel pericolo, nel pericolo perirà. Non è difficile immaginare, né è temerario pensare, ciò che avviene dietro le quinte della falsa povertà. Quanti poi, gettando la maschera, sono fuggiti con una donna! C'è chi sorride, quasi fosse « secondo natura ». Ma per peccati di questo genere avvenne il diluvio universale (8).

(8) *Gen.*, 6, 1.

C'è infine un'osservazione assai pertinente da sottolineare. Nell'iniziare il trattato sulla castità, San Tommaso fa la questione se esiste una così detta virtù della castità generale. E spiega affermativamente che è un peccato contro la castità ogni affetto che non sia indirizzato a Dio (9).

La falsa povertà è essenzialmente contro la castità quale virtù generale dei buoni costumi.

3. *Il satanismo nella storia*

Il protagonista del Vangelo non è soltanto il Povero, ma anche il Maligno. San Giovanni dice che « tutto il mondo giace sotto il potere del maligno » e che « il Figlio di Dio si è manifestato per disfare le opere del diavolo » (10). La storia del mondo è impregnata di satanismo. Quando non si sa più come spiegarsi il colmo dell'iniquità, bisogna ricordarsi del satanismo presente, concomitante alle opere degli uomini, per invidia della grazia di Dio, tipica del diavolo. L'esperienza lo insegna e tutte le Scritture lo confermano, dall'Alfa all'Omega. Satana è pur detto l'antico avversario, perché iniziò la sua opera con i progenitori Adamo ed Eva; e di poi più non desistette con ogni uomo che viene in questo mondo, come è detto nel prologo del libro di Giobbe. In tutti e quattro i Vangeli è visibile come il nemico contro cui lotta Gesù siano il diavolo e le sue legioni. Satana è bugiardo e omicida fin dall'inizio. Infatti mentì con Adamo ed Eva, e ciò che falsamente prometteva condusse realmente alla morte fisica e spirituale. Così è nella storia d'ogni anima, se non interviene la grazia del Salvatore. La vita religiosa è principalmente la sequela di Cristo in questa lotta contro il diavolo. E se non seguono Cristo, i religiosi seguono Satana: *Corruptio, optimi, pessima.*

Nella grandiosa e magnanima difesa della vita religiosa che S. Tommaso fa in due bellissimi opuscoli « *Contro i detrattori della vita religiosa* » e « *Contro gli oppositori delle vocazioni religiose* », riassunti poi nella *Somma Teologica,* il Dottore Angelico nota che Dio permette che Satana arrivi al punto di avviare false vocazioni per corrompere quelle vere, ma che la misericordia di Dio fa sì che quelle vere confondano e convertano quelle false. L'Aquinate non s'attarda nel processo di questi ravvedimenti, ma nulla vieta di pensare, come l'esperienza

(9) *S.T.*, II-II, 151, 2.
(10) *1 Gv.*, 5, 19; 3, 8.

insegna, che tali false vocazioni durino anche parecchio e assurgano ancora a posti di prestigio e di potere. La gloria di Dio si manifesterà ancora più grande. A parte l'esperienza storica, il rilievo è meno peregrino di quanto possa apparire. Nel discorso escatologico Gesù dice letteralmente: « sorgeranno falsi messia e falsi profeti, e faranno grandi miracoli e prodigi, sì da ingannare, per impossibile, anche gli eletti...; vedrete l'abominio della desolazione di cui parla il profeta Daniele installata nel luogo santo » (11).

Una conferma clamorosa l'abbiamo nel « *Dialogo della Divina Provvidenza* » di Santa Caterina da Siena che, in ben dieci nutriti capitoli (121-130), tratta dei « difetti e della mala vita » degli « indegni sacerdoti e ministri di Dio », con esplicito riferimento anche ai religiosi infedeli. La modesta e pur penetrante osservazione di San Tommaso diventa rovente requisitoria nella fiammeggiante Senese.

Nulla di stupefacente dunque se nel fenomeno della vita religiosa camuffata si insinui un tale satanismo. Non siamo ancora a quel punto, forse. Ad ogni modo, attenti ai teorici della contestazione, ai capi carismatici della diversione, ai frenetici della « formazione permanente ». Potrebbero essere quelle false vocazioni che Satana introduce nel gregge per devastarlo, non per portarlo a santità. E' ancora Gesù che ammonisce, mettendo in guardia non solo dal lupo, ma anche dai mercenari, i quali conoscono il lupo e non gliene importa niente del gregge.

* * *

Espongo il pensiero del Savonarola nella vita religiosa sulla base di quattro lettere nelle quali si hanno gli elementi fondamentali di vita religiosa, come da lui vissuti in varie situazioni della sua vita drammatica e quindi comprobante. Il fatto che siano lettere di cinque secoli or sono, non toglie nulla alla loro freschezza: come le cose antiche seriamente istoriate le verità eterne sono chiaramente leggibili nel risalto di ciò che è colore contingente e costume oggetto d'aggiornamento.

La prima lettera è diretta al padre per motivare la sua fuga da casa per farsi frate. La seconda è per la madre, vedova da anni, mentre fra Girolamo è nel pieno della sua predicazione di religioso domenicano peregrinante. La terza è indirizzata a una ragazza che vuol farsi suora. La quarta è un gioiello con cui Savonarola rincuora un novizio in crisi di vocazione.

Abbiamo preso i testi critici da *Lettere di Savonarola*, a

(11) *Mtt.*, 24, 24-15.

cura di Roberto Ridolfi (12), traducendo il testo in italiano moderno, da quello italiano-dialettale della Bassa Padana, per le prime tre, e dal bel latino biblico per la quarta. Brevi introduzioni e brevi conclusioni guideranno il lettore. Però non forzeremo. Qui Savonarola si rivela in tutta la forza della sua dottrina e la coerenza della sua santità. Savonarola è un Fedele; crede alla misericordia di Dio e alla mediazione dei Santi in Cristo Gesù; ha stima della vita religiosa e sa che ogni religioso deve essere come Abramo che intercede nel nome anche di un solo giusto, per la salvezza di Sodoma e Gomorra (13).

I *Al padre*

Ferrara, calendimaggio 1475. Lo studente universitario Girolamo Savonarola, di anni 21, laureando in medicina, si reca a Faenza, in cerca di distensione. E' scosso dallo scontro, che avverte sempre più massiccio, tra la sua rigorosa formazione cristiana e tomista, il suo carattere e la sua coscienza adamantina e il mondo umanistico-rinascimentale in cui è immerso, a cui ha pure inclinato, rischiando persino di smarrirsi. Una recente crudele avventura sentimentale lo ha messo in crisi. Entra per caso nella chiesa di Sant'Agostino: un religioso sta predicando e, al suo entrare, grida: « Partiti dalla tua terra e dalla casa di tuo padre ». Girolamo sente che questa parola della Genesi è diretta a lui — come un giorno ad Abramo — e che non è del predicatore ma di Dio. Segue un anno di travaglio interiore. Poi, la notte del 25 aprile 1476, Girolamo fugge di casa e si reca a San Domenico di Bologna, per farsi frate domenicano. Dal convento indirizza la seguente lettera al padre (*Lettere* c. pag. 1/3).

> Gesù Cristo
>
> Mio onorando Padre. Non dubito che la mia partenza vi sia stata causa di grande dolore, tanto più per il modo occulto con il quale mi sono allontanato. Ma io voglio che intendiate l'animo mio e la volontà mia, e perciò vi scrivo la presente. Voglio che vi convinciate che non ho agito in modo puerile, come alcuni credono, e così siate confortato. E prima di tutto voglio che

(12) Olschi, Firenze, 1934.

(13) *Gen.*, 18, 22.

voi, quale uomo virile e spregiatore delle cose caduche, abbiate il culto della verità, e non seguiate le passioni come fanno le femminucce, giudicando invece secondo l'imperio della ragione se io dovevo o no fuggire il secolo e assecondare questo mio proposito. La ragione prima che mi muove ad entrare in religione, è questa: la grande miseria del mondo, le ingiustizie degli uomini, gli stupri, gli adulteri, i latrocini, la superbia, l'idolatria, le bestemmie crudeli, al punto che non si trova chi faccia bene. Ogni giorno io cantavo lagrimando questo verso del poeta latino: *Heu fuge crudeles terras, fuge littus amarum.* E questo perché io non potevo più sopportare la malizia degli accecati popoli d'Italia, tanto più vedendo spenta la virtù ed esaltati i vizi.

Questa era la maggior passione che io potessi soffrire in questo mondo. Perciò io pregava ogni giorno il Signore Gesù Cristo che mi volesse levare da questo fango, e con grande devozione facevo orazione umilissima, ripetendo col salmista: « Fammi nota la via in cui possa camminare, o Signore, perché ho innalzato a Te l'anima mia ». E quando piacque a Dio, Egli mi mostrò la sua misericordia, e io l'accettai, quantunque indegno di tanta grazia. Giudicate, dunque, padre mio: non è grande virtù per un uomo, quella di fuggire le immondezze e le iniquità di questo misero mondo per volere vivere come essere razionale e non come bestia tra i porci? E non sarebbe stata una grande ingratitudine da parte mia se, dopo aver pregato Iddio che mi mostrasse la via diritta ed avermela Egli mostrata, io l'avessi rifiutata? O povero me! Gesù mio, piuttosto mille morti che essere ingrato a quel punto! Sicché, mio dolcissimo padre, dovete ringraziare il Signore Gesù piuttosto che piangere. Egli vi ha dato questo vostro figliuolo, l'ha conservato fino a 22 anni assai bene e, non contento, si è degnato di farlo suo militante cavaliere. O forse non stimereste una grande grazia d'avere un figliuolo cavaliere di Gesù Cristo? Per dirla in breve, o è vero che mi amate o non è vero. So bene che non mi direste che non mi amate. Se dunque mi amate, dato che io ho due parti, cioè l'anima e il corpo, vi chiedo se amate più l'anima o il corpo. Non potete dire il corpo perché allora voi non mi amereste, amando la parte inferiore di me. Se dunque amate l'anima, perché non cerchereste il bene sempre maggiore dell'anima mia? Voi dovreste esultare e fare gran festa di questo mio trionfo.

So bene che non si può fare che la carne non dolga; ma la ragione deve saperla moderare, specialmente quando si è uomini sapienti e magnanimi come voi. Non crediate che mi sia stato piccolo dolore separarmi da voi! Credetemi, da quando sono nato non ho sofferto più di quanto, vedendomi abbandonare il mio sangue e andare fra gente ignota, per fare sacrificio a Gesù Cristo del corpo mio, e per mettere la mia volontà nelle mani di coloro che mai non conobbi.

Ma poi, ripensando che è Iddio che mi chiama e che Lui non si vergognò di farsi servo tra noi verminciattoli, non sarei mai stato tanto ardito di non seguire la sua voce dolcissima e pia: « Venite a me o voi tutti che siete tribolati e io vi ristorerò: prendete il mio giogo su di voi ecc. ». So che vi lamentate specialmente perché sono partito occultamente e quasi fuggito da voi. Ora sappiate che tanto era il dolore e la passione che sentivo, che se io lo avessi manifestato, mi si sarebbe spezzato il cuore prima di partire. E così avrei impedito il mio pensiero e la mia decisione. Non meravigliatevi dunque se non mi confidai. Dietro i libri che sono sotto la finestra, ho lasciato un mio scritto che vi darà notizia minuta dei fatti miei. Così, padre mio caro, ponete fine al vostro pianto non dandomi tristezza e dolore, più di quanto già non abbia. Io non soffro per quello che ho fatto, perché è certo che non revocherei la mia decisione neanche se dovessi diventare più grande di Cesare; ma sono di carne anch'io come voi e il senso ripugna alla ragione. Perciò devo lottare crudelmente, affinché il diavolo non mi salti sulle spalle: tanto più quando sento che voi patite. Presto passeranno questi giorni nei quali il male è fresco; dopo, spero che la grazia ci consolerà, già in questo mondo, e poi nella gloria. Altro non mi resta se non di pregarvi che voi, come uomo virile, confortiate mia madre. La quale prego con voi che mi diate la vostra benedizione. E io sempre pregherò ferventemente per le vostre anime.

Da Bologna il 25 aprile 1475.

Vi raccomando i miei fratelli e sorelle, ma specialmente Alberto, perché lo facciate studiare. Sarebbe una grande responsabilità e un grave peccato se lo lasciaste perdere tempo.

Girolamo Savonarola, vostro figlio.

Giustamente il Ridolfi annota che « non ci vuole molto a capire che questa non è una lettera qualunque, di un qualunque giovane partitosi di casa per farsi frate: dentro c'è già tutto il futuro riformatore » (13 bis). All'osservazione del Ridolfi aggiungeremo che non è necessario avere dinanzi a sé un grande destino per rivelare se stesso in un momento come quello. Per un cristiano non si dà un destino maggiore di quello di essere chiamato semplicemente da Dio: « Lascia la tua terra e va' ». Con la fede di Abramo. Peraltro, non pare che la famiglia di Girolamo s'acquetasse: ai tenaci legami del sangue si aggiungeva il fatto che Girolamo era un po' la speranza della famiglia, piccolo-borghese, sempre in strettezze, anche per il numero della prole. Il nonno Michele, famoso archiatra alla corte d' Este, che aveva personalmente curato l'educazione del nipote, intuendone i talenti, ne assicurava la carriera preparandogli la sua successione a corte. Era molto, probabilmente era tutto per loro. Ma Girolamo, che nel frattempo aveva preso l'abito religioso da fra Giorgio Meschiatis di Vercelli, priore del convento, se ne sdegnò e scrisse parole severe ai suoi. « Che posso dire di voi, se questo mio stato vi rattrista, se non che siete miei nemici mortali? ». Concludeva però esortandoli pacificamente a rallegrarsi con lui che Dio « l'avesse fatto medico delle anime anziché medico dei corpi » (14).

II *Alla madre*

Le prime settimane del 1490 furono le ultime che Savonarola trascorse in Val Padana come predicatore itinerante. Contava 37 anni. Dopo un memorabile avvento predicato a Brescia, ora faceva tappa a Pavia, apprestandosi a raggiungere Genova per predicarvi la quaresima. Al ritorno l'avrebbe sorpreso la definitiva assegnazione a Firenze, per espressa richiesta di Lorenzo il Magnifico e autorizzazione del Maestro Generale dei Domenicani. Savonarola era dunque inconsciamente alla vigilia dell'ultimo e così famoso tratto della sua non lunga vita di apostolo. Il suo martirio avrebbe avuto luogo il 23 maggio 1498. Esattamente otto anni dopo.

Da Pavia, il 25 gennaio di quel fatidico 1490, fra Girolamo Savonarola scriveva a sua Madre (*Lettere* c. pag. 11-14).

(13 bis) ROBERTO RIDOLFI, *Vita di Girolamo Savonarola*, Sansoni, Firenze, 5 ed., 1974, 14-15.

(14) RIDOLFI, *l.c.*

Gesù-Maria

Mia onoranda Madre. La pace di Cristo sia con voi. So che siete stupita perché da troppo tempo non vi ho più scritto. Ma questo non è avvenuto perché io mi dimenticassi di voi. Non ho trovato corrieri che da Brescia venissero a Ferrara. Soltanto dopo le feste di Natale venne qui un tale; ma io persi l'occasione perché ero troppo occupato. E me ne dolsi moltissimo. In seguito, essendo venuto qui fra Giacomo da Pavia, che fu priore nel nostro convento degli Angeli a Ferrara, mi disse quanto voi foste dispiaciuta del mio silenzio. Gli confermai che la via tra Brescia e Ferrara è fuori mano e non si trovano corrieri fidati. Ma dovendo proseguire per Genova, fra Giacomo mi assicurò che a Pavia avrei trovato ogni giorno un corriere e che perciò da Pavia scrivessi.

Sicché, essendo mandato dall'obbedienza a predicare questa quaresima a Genova, giunto a Pavia, di qui vi scrivo secondo il proposito, notificandovi che io sto bene, contento quanto alla mente e sano quanto al corpo, benché stanco del cammino e abbia ancora un bel tratto prima di giungere alla città marinara. Altro non saprei che cosa dirvi se non che non ebbi mai alcuna vostra missiva da quando vi vidi per l'ultima volta, né seppi altro di voi se non quanto mi riferì il suddetto fra Giacomo. Però immagino facilmente le vostre tribulazioni, onde io prego Iddio per voi quanto può la mia fragilità. Altro non saprei che fare. Se vi potessi aiutare ancor più lo farei. Ma avendo rinunciato alla mia libertà facendomi servo per amore di Gesù, il quale per mio amore si fece uomo e prese forma di servo per rendermi libero nella piena gloria dei figli di Dio, mi studio in ogni modo di servire a Lui, non sfuggendo alcuna fatica, lavorando volentieri nella sua vigna, in diverse città, affinché io salvi non solo l'anima mia, ma ancora quella degli altri, temendo assai il suo giudizio, perché se Lui mi ha dato il talento, bisogna che io lo spenda come a Lui piace.

Sicché, madre mia dilettissima, non vi deve pesare se io mi allontano da voi e vado predicando di città in città. Tutto ciò faccio per la salvezza di molte anime: predicando, esortando, confessando, insegnando, consigliando, non girando mai se non per questo fine, nel quale mi confermano i miei Superiori. Dovrebbe piutto-

sto confortarvi, madre mia, che Dio si sia degnato di eleggere uno dei vostri frutti a tanto ufficio. Se io stessi a Ferrara continuamente, credetemi, non farei tanto frutto. Nessun religioso, o pochissimi, fa frutto di santa vita nella propria patria, per cui la Sacra Scrittura sempre grida che si vada fuori; e poi non si presta tanta fede a uno della patria, quanto quella che si dà a forestieri, per cui, dice il nostro Salvatore, un profeta non è gradito in patria. Dunque, dal momento che Dio si è degnato di togliermi dai miei peccati e di eleggermi a tanto, del che io gli sono infinitamente grato, state contenta, madre mia, che io stia nella vigna di Cristo, fuori dalla mia patria, qui dove tocco con mano che senza confronto faccio maggior frutto. Se io volessi fare a Ferrara ciò che io vò facendo nelle altre città, so quel che mi verrebbe detto, quello cioè che fu detto a Cristo quando Lui predicava: « Non è costui il figlio del fabbro? il figliolo di Maria? ». E non si degnavano di ascoltarlo. Così direbbero di me: « Non è costui quel maestro Girolamo che era con noi e che faceva tali e tali peccati? Sappiamo bene chi è ». E così non ascolterebbero le mie parole. A Ferrara, vedendomi impegnato in questa predicazione in grande, molte volte mi fu detto: « Si vede che il vostro Ordine ha bisogno di uomini per mandare in giro un poveretto come te ». Ma fuori dalla mia patria non mi fu detto così; anzi, quando parto, tutti piangono, uomini e donne, apprezzando grandemente le mie parole.

E però, madre mia onorandissima, non crediate che io così vi scriva per compiacermi di umana lode; così vi scrivo unicamente per darvi ragione di questa mia lontananza, e sappiate che sto più volentieri qui, perché qui faccio cosa più gradita a Dio e più salutare per me e per le anime del mio prossimo. Le quali cose prepongo a tutti i tesori mondani, i quali sono fango in paragone al mio guadagno. Madre mia onorandissima, non vi desolate per questo, ricordandovi ancora che quanto più sarò gradito a Dio, altrettanto più le mie orazioni per voi saranno accette a Lui. Non crediatevi abbandonata da Dio nelle vostre tribulazioni, credendo piuttosto di avere voi abbandonato Lui che con i dolori vi costringe a tornare a Lui. Forse Dio vuole salvare voi e i vostri figliuoli per questa via, esaudendo le mie preghiere nelle quali io non chiedo che vi dia ricchezze, bensì la sua grazia, conducendovi a vita eterna per quella via

che piace a Lui. Io credevo di scrivere poche parole, madre mia, ma l'amore ha fatto correre la penna e vi ho aperto il mio cuore più di quanto non pensassi di fare. Sappiate dunque finalmente che il mio cuore è più fisso che mai ad esporre l'anima e il corpo, e tutta la scienza e tutta la grazia che Dio mi ha dato, per amore di Dio e per la salute del prossimo mio. E poiché questo non lo posso fare nella mia patria, lo farò fuori. Vi prego, dunque, madre mia, di non volere ostacolare questo mio cammino, convincendovi che quando potrò giovarvi in qualche modo, lo farò. Quando fosse necessario, non mi sarà di peso venire a Ferrara; ma finché non c'è bisogno, reputerei grave peccato lasciare per poca cosa l'opera di Dio a me commessa. Vi conforto, madre mia, ad avere pazienza in ogni cosa, consolando le mie sorelle, le quali devono sapere che Dio ha provvisto per loro meglio di quanto esse non si credono. Se Dio le avesse trattate diversamente, dandogli roba, onori e marito, forse sarebbero cadute in vari peccati gravi, quali esse non immaginano, e involte nel mondo più che ora non siano. Vorrei che aprissero gli occhi e che conoscessero la grazia che Dio gli ha fatto, al quale si devono raccomandare con tutto il cuore perché Dio non abbandona mai chi si confida in lui. Confortate i miei fratelli a vivere bene e tutta l'altra brigata. Oggi, appena mangiato, prenderò il cammino per Genova. Pregate Iddio che mi conduca salvo e che mi faccia fare gran frutto presso quel popolo. Raccomandatemi al nostro zio, alla nostra zia, cugini e cugine. Iddio sia con voi con la sua grazia, e vi guardi dal male per amore di Nostro Signore Gesù Cristo. Amen.

Scritto da Pavia, alla svelta, il giorno della conversione di San Paolo Apostolo 1490.

Vostro figliuolo Frate Girolamo Savonarola.

Gli scrittori dell'area laica hanno voluto vedere una certa durezza in questa lettera di Savonarola, anzi la tipica aborrita austerità cristiana. Ma costoro sono ancora quelli che giudicano la Croce stoltezza e scandalo, mentre essa permane « potenza di Dio e sapienza di Dio », come San Paolo protesta ai Corinti. Il distacco costa più a chi ha la virtù di abbracciare la Croce secondo il comandamento evangelico, confortato dalla speran-

za di ritrovare tutte le cose buone e le persone care in cielo, come sono in Dio, pregustandolo nella fede.

La grande predicazione del Savonarola, che da quell'anno avrà inizio nella Città del Fiore e lo porterà al martirio, è tutta animata da quello spirito di cui fra Girolamo dà testimonianza, con il tono e lo stile di un testamento profetico, alla sua cara Mamma.

III *Alla giovane Maddalena Pico della Mirandola, che vuol farsi suora*

La fanciulla in causa è della nobile famiglia dei Mirandola di cui Savonarola era intimo. Il celebre zio Giovanni Pico della Mirandola era stato un grande estimatore di Savonarola, che lo aveva convertito dall'eresia e salvato da serie complicazioni disciplinari con la Sede Apostolica. Avrebbe potuto finire sul rogo come Giovanni Huss. Quando divisava di entrare nel primo Ordine di San Domenico, Pico morì e fu sepolto rivestito dell'abito domenicano, in San Marco, come il Poliziano, l'amico intimo di Lorenzo il Magnifico. Davanti ai due sarcofagi sovrapposti, i Padri Domenicani hanno posto di recente un bel Savonarola in cattedra, che per secoli era rimasto in sagrestia. Il 23 maggio si copre di fiori.

Questa lettera del Savonarola dimostra che egli non era né un rigorista né un misogino. Tutt'altro. La lettera va bene per vocazioni femminili e monastiche, però contiene principii comuni e fondamentali per la vita religiosa in genere: amore assoluto per Gesù Cristo Crocifisso, a Lui crocifissi con i tre voti di povertà, castità e obbedienza. Gli aggiornamenti richiesti dall'éra tecnologica e quelli che richiederà l'éra astrale, non possono alterare la sostanza delle cose sperate, la Fede, e il mezzo regale per giungervi, la Croce. Se non emergono luminosamente l'una nell'altra — la fede nella croce —, si è sicuramente in errore. La discussione può divagare sui modi, ma non sulla sostanza. Come l'aquila che plana sul paesaggio, ma poi scende a picco sulla preda. Il regno dei cieli patisce violenza (*Lettere* c. pag. 80-91).

Firenze 1495 (?).

Avendo inteso, dilettissima in Cristo Gesù, che il desiderio del vostro cuore è di abbandonare la vanità del secolo e di servire alla verità dell'eterno sposo, la

Carità di Cristo mi stringe, insieme alla benevolenza che io porto alla casa vostra, a scrivervi queste poche parole per confermarvi nel vostro proposito e per illuminarvi nella verità di questa via di Dio, nello stato che avete santamente eletto, affinché non incorriate negli errori di molti e negli abusi del nostro tempo. Molti si credono di abbandonare il secolo, ma piuttosto lo mutano, andando da un secolo a un altro e, così ingannati, perdono questo e l'altro. Sarebbe dunque necessario, figliuola dilettissima in Cristo Gesù, che ogni religioso intendesse chiaramente, e intendendo continuamente considerasse, e considerando ardentemente amasse, e amando sollecitamente praticasse, quello per cui è entrato in religione. Sono molti, oggi, coloro i quali non sanno perché sono entrati, e perciò non possono regolare bene la loro vita, siccome la cognizione del fine è regola delle nostre azioni. Altri, non meno numerosi, posto che conoscano il fine, non lo considerano e vivono in religione senza frutto di buone opere. Altri, conoscendolo e apprezzandolo, ma non amandolo ardentemente, restano tiepidi e fanno le opere di Dio negligentemente, non riflettendo su quel detto del profeta: « Maledetto colui che fa le opere di Dio con doppiezza » (*Ger.* 48, 10). Altri, conoscendo bene il fine, apprezzandolo, amandolo, ma non esercitandosi nel modo dovuto, declinano dal primitivo fervore e spesso perdono il frutto delle loro fatiche. Non volendo dunque, entrando in questa milizia, faticare inutilmente, è necessario intendere chiaramente, considerare continuamente, amare ardentemente, applicare sollecitamente ciò che è il fine della religione cristiana, massimamente di coloro che, per l'eccellenza della vita prescelta, sono detti, per antonomasia, religiosi. Il fine di tutti i cristiani è il regno dei cieli; però noi consideriamo il fine immediato per conseguire il quale i Santi religiosi continuamente si affaticano, ossia l'amore di Dio e del prossimo. I Santi religiosi non attendono ad altro e non si affaticano se non per unire la mente in carità e amore a Cristo crocifisso, finché arrivano al termine in cui possano dire con l'Apostolo « sono crocifisso con Cristo, non sono più io che vivo, ma Cristo che vive in me » (*Gal.* 2, 20). Così che notte e giorno la loro mente non pensi ad altro e il loro cuore altro non sospiri e la loro lingua altro non dica che Cristo Gesù Crocifisso. Per amore del quale, non solo fatiche e tribulazioni appariranno leggere, ma stimeranno grande

dignità potere patire per Chi si è degnato di lasciarsi crocifiggere per loro, tanto da potere arditamente ripetere con l'ammirevole fervore dell'Apostolo: « Lungi da me il gloriarmi se non nella Croce del Signore mio Gesù Cristo, per il quale il mondo mi è crocifisso e io sono crocifisso al mondo » (*Gal.* 6, 14). A questo fine adunque e a questo amore è sempre intento l'occhio del vero religioso, e tanto gli pare crescere o mancare nella religione, quanto cresce o manca questo amore, ricordando ancora ciò che l'Apostolo dice: « Fine del precetto è la Carità, da un cuore puro, da una coscienza buona, da una fede non finta » (*1 Tim.* 1, 5). E poiché la perfezione di questa carità non si acquista senza la purità di cuore, è necessario, volendo crescere nell'amore di Dio, purificare il cuore da ogni affetto terreno e attaccamento carnale, estirpando la cattiva radice della propria volontà e sensualità che o per nascita o per abitudine abbiamo acquistate. E questa purità è l'ultima disposizione alla carità di Cristo, perché subito che l'uomo abbia abbandonato il secolo e purificato intimamente il cuore, consegue la carità perfetta dell'eterno sposo Cristo Gesù Crocifisso. Bisogna dunque attendere in ogni cosa, a questa purità e carità, ricordando quanto già detto, che il religioso non è entrato in monastero se non per purgare il cuore e colmarlo di amore divino. E poiché la distrazione fa declinare l'uomo dal fine, bisogna averlo continuamente dinanzi agli occhi e considerarlo sapientemente, desiderando ardentemente di conseguirlo, operando sollecitamente e infaticabilmente per quel fine. Per questo si fanno tre voti in religione: per purgare il cuore da ogni affetto terreno e caduco.

Il voto di povertà è il primo. Esso purifica il cuore dall'affetto alle cose esteriori. Però non basta osservare il voto circa le cose esteriori. Bisogna amare la povertà in modo che il servo e la sposa di Cristo non vogliano se non ciò che è necessario alla vita, anche con pena e fatica, non ponendo speranza alcuna in un uomo qualsiasi, ma in Cristo Gesù che nutre tutto il mondo. Questo voto, figliuola mia, nei nostri tempi moderni (*sic!*) è male osservato da troppi religiosi, i quali vorrebbero sì essere poveri, ma a patto che non gli mancasse niente. Lasciano nel secolo le cose grosse e poi in religione involvono il cuore in ogni sorta di piccole cose, come l'amore di una cella, di una tonaca nuova, di un bel breviario, di coltellini e forbicine e immaginette e altre fra-

> sche, che impediscono la purità di mente, agitano tutto l'essere, riducono a vivere in convento come un albero sterile nel giardino. O misera condizione di uomini che hanno abbandonato l'oro e l'argento e poi si rivoltolano nella rena e nel fango! Considerate dunque che mentre nel secolo lo sposo desidera vedere la sposa ornata di oro e d'argento, di gemme e preziosi, lo sposo celeste desidera vedere la sua sposa spoglia d'ogni ornamento terreno, vestita più poveramente che sia possibile nello stato suo, perché quanto più sarà povera in affetti e in effetto, altrettanto sarà simile a Lui e conseguentemente da Lui più diletta.

Qui Savonarola si dilunga in minuziose descrizioni circa la pratica della povertà in modo particolarmente adatto alla vita monastica, oggi alquanto modificata per necessità. Oggi, il Savonarola avrebbe scritto: non state continuamente al telefono, alla televisione, alla radio, a leggere i giornali e i rotocalchi, non andate continuamente al cinema o a teatro, non tenete radioline, microtelevisori (se pur necessitano), usate con parsimonia della macchina e in comune, non lasciate sempre e ovunque tutte le luci accese, non profumatevi come delle « cocottes », non soddisfate qualsiasi capriccio « perché non è peccato », non trasformate il refettorio in una bettola e la mensa in corte bandita: « *Divitiae si affluant, nolite cor apponere* » (15). Poi il Savonarola riprende.

> Lasciate, lasciate, figliuola mia spirituale, questi abusi e consuetudini ed entrate in monastero povera e nuda. Non lasciatevi ingannare da quelli che dicono che la povertà religiosa non consiste nel non possedere cose esteriori ma nel sapere controllare l'affetto interiore. Benché questo sia vero, è molto difficile possedere cose esteriori senza attaccarvi il cuore. Perciò i Santi, quantunque il loro affetto fosse tutto in Cristo, si spogliavano ancora d'ogni cosa, ben sapendo che il possesso delle cose terrene è occasione di molti peccati. E questo lo si vede chiaramente in tutti quei religiosi che sono facili e larghi nel disporre dei beni comuni e nell'accumulare in cella quelli privati, perché sono tiepidi nell' amore di Cristo, rari e distratti all'oratorio, sensuali, chiacchieroni, mormoratori, iracondi, impazienti, insazia-

(15) *Ps.*, 61, 11.

bili, instabili, invidiosi, oziosi, superbi, disobbedienti. E questo gli accade perché hanno dimenticato il fondamento della vera povertà evangelica. Chi serve Cristo nella vita religiosa deve essere povero nell'affetto e nell'effetto. Non vi muovete da questa regola, chiunque sia che vi dica il contrario. Altrimenti, credetemi, non vi troverete contenta. Quella è definizione di tutti i Santi Padri, comprovata dall'esperienza quotidiana, oggi come ieri.

Il secondo voto che purifica il cuore dagli affetti terreni e dagli attaccamenti della carne, è *il voto di castità*. Quanto sia difficile praticarlo perfettamente, lo dice S. Tommaso che scrive: « Tra tutti i combattimenti che il cristiano deve affrontare, quelli per la castità sono i più difficili, la lotta è quotidiana e rara è la vittoria » (*S.T.*, II-II, 154, 3, ad 1). E' una lotta che massimamente è laboriosa nella gioventù, tanto più che la castità va custodita nella mente e nel corpo. Contro la castità eccitano tre cose: gli oggetti esteriori sconvenienti, il vigore della carne, l'immaginazione viva. Perciò i Santi Padri hanno previsto tre armi contrarie per chi intende vivere da religioso: la clausura, la penitenza, il continuo esercizio di mente e di corpo. Chi non osserva questo non vincerà questa battaglia. E quanto al primo, è vano essere chiusi fisicamente nel convento, se poi non si sta raccolti nello stesso monastero. Molte monache sono chiuse tra le loro mura, ma tutto il giorno stanno alle grate, alle ruote; con la scusa dello spirito e della pietà cianciano e cicalano con amici e parenti, invitandoli a ritornare presto e spesso. Se avessero spirito non farebbero così; diraderebbero piuttosto tali visite, usando magari parole dure, non curandosi dell'indignazione.

Dovendo scrivere per una postulante femminile alla vocazione monacale, Savonarola si dilunga nuovamente ed esemplarmente in un tipo di distacco da ogni genere di affetto, particolarmente da quello dei genitori, che oggi noi concepiamo diversamente. In realtà, pur restando essenziale il giusto rapporto tra mondo interiore e mondo esteriore, il mondo esteriore della civiltà tecnologica è molto variato. Necessità pratiche e psicologiche esigono rapporti ravvicinati con tutti, tanto più con i Genitori e altri intimi, amici che vengono e peccatori da raggiungere. Non basta la preghiera e il sacrificio, ci vuole anche un gesto e una parola. L'ultimo gesto di Gesù fu la Croce da cui disse ancora sette parole. In questo senso va praticato l'ag-

giornamento della « vita esteriore » dei religiosi e delle claustrali. Vanno bene anche formule ardite, purché chiare e leali. D'altronde non è l'ardimento che faccia difetto alle nuove generazioni: queste devono soltanto guardarsi dalla temerarietà. Il Savonarola prosegue.

> La seconda arma è la penitenza. E bisogna che sia né troppa né poca. La quale misura è difficile da conservare. Non si dà miglior regola per i principianti di chiedere consiglio a chi è esperto e discreto in cose spirituali. Il servo e l'ancella di Cristo devono però essere sempre inclini alla mortificazione in modo da essere sobri nel mangiare, nel bere, nel dormire, nelle altre necessità corporali, considerando ciò che dice l'apostolo: « sia la vostra osservanza razionale » (*Rom.* 12, 1).
>
> La terza arma per conservare la castità è l'esercizio spirituale e corporale continuo. I Santi Padri hanno ordinato che nei conventi (monasteri) i servi di Cristo siano sempre intenti a leggere, salmeggiare, meditare, pregare, e applicati a qualche occupazione corporale e manuale. Così dice San Girolamo: « fai sempre qualcosa, in modo che il diavolo ti trovi sempre occupato ». Se dunque osserverete diligentemente queste tre cose, conserverete il giglio della vostra verginità candido e immacolato, per lo sposo eterno dell'anima vostra Cristo Gesù.
>
> Il terzo voto che purifica il cuore dai disordinati affetti dello spirito è quello della *santissima obbedienza*, la quale è sopra ogni altro sacrificio, come sta scritto: « Meglio è l'obbedienza che le vittime » (*1 Sam.* 15, 22). Per praticare come si deve questo voto e conformarvi al vostro Sposo che « si fece obbediente fino alla morte e alla morte di croce » (*Filipp.* 2, 8), fate come fece un certo monaco che in breve tempo acquistò grande santità di vita. Entrando in monastero disse a se stesso: « Tu e l'asino sarete una stessa cosa. L'asino va dove è condotto, porta grandi pesi, riceve fior di legnate, eppure tace ». E così bisogna che voi vi dimentichiate della gloria del secolo e dello stato transitorio, ricordandovi che tutti siamo figli di Adamo, tutti mortali, tutti uguali quanto alla natura, sempre avendo presente l'umiltà del nostro Salvatore il quale, pur essendo Dio, si sottopose all'obbedienza dell'uomo, cioè di Maria Vergine e di Giuseppe, affinché l'uomo non si vergognasse di sottomettersi, per amore suo, all'obbedienza di un altro uo-

mo. Entrando dunque in monastero, stimate che andate a servire e non ad essere servita, a obbedire e non a comandare, soggetta a quelle che avrebbero reputato una grazia il servirvi nel secolo. Fate proposito di volere obbedire alle vostre Superiore, ma anche alle vostre pari e inferiori. « Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito ma per servire, e dare l'anima sua per la salvezza di molti » (*Mt.* 20, 28). Tenete presente che tutta la vita di Gesù è umiltà e che la superbia è radice d' ogni male; per essa Lucifero e la sua superba compagnia cadde come folgore dal cielo empireo. « Chi si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato » (*Lc.* 14, 11). In breve, entrando in monastero non pensate di sapere né poco né molto, se non quanto vi verrà insegnato; non disputate con alcuno; non vi contrapponete mai; non vi stimate saggia. Dice il Signore: « Se non vi convertirete e non diventerete come dei bambini, non entrerete nel regno dei cieli » (*Mt.* 18, 3). Nel monastero state al basso, entrate per imparare come fanciulla, non per insegnare come matrona. Ogni religiosa, specialmente se giovane, che si reputa sapiente, è fuori della via di Dio e non sa dove va a finire.

Riassumendo dirò che questi tre voti sono istituiti per purificare la mente da tutti gli attaccamenti alle cose create, esteriori, della carne e interiori, vale a dire dall'amore della propria eccellenza, affinché il cuore si colmi unicamente di carità e s'infiammi dell'amore di Cristo Crocifisso, col quale divenga quasi una cosa sola. A questo fine sono ordinate tutte le altre istituzioni della religione, ossia digiuni, vigilie, solitudine, silenzi e orazioni. Se il religioso non ha l'occhio costantemente così rivolto, non può intendere se fa profitto o meno. Volendo dunque essere felice in questo e nell'altro mondo, vi incoraggio a lasciare questo mondo vano, come avete deciso. Non lasciatelo in parte, ma tutto, trasferendovi tutta in Dio, nel cui amore soltanto si trova pace e riposo, come dice Sant'Agostino: « Ci hai fatti, o Signore, per Te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in Te ». Alla diligente osservanza di quanto vi ho scritto, aggiungete poi l'orazione continua che è il principale studio del religioso. E l'orazione non può essere fatta se non nel silenzio e nella solitudine; perciò badate a frenare la lingua perché, come dice San Giacomo Apostolo: « Chi si stima religioso ma non sa frenare la lingua, inganna il proprio cuore, e vana è la

sua religione ». In nessun'altra cosa il demonio inganna più lestamente i religiosi quanto nella lingua, perché sotto la parvenza di ricreazione o altri beni, li porta a parlare assai, molte volte a mormorare del prossimo, non ricordando ciò che disse Salomone: « nel parlare abbondante, non mancherà il peccato » (*Prov.* 10, 19). Per il troppo parlare si perde il vigore dell'orazione, la quale il demonio teme più d'ogni altra cosa, e senza la quale la religione non gli incute più paura. E se per tutti i religiosi è necessario frenare la lingua, massimamente lo è per le Verginelle di Cristo, delle quali è propria la verecondia e alle quali conviene parlare soltanto se richieste. Esempio è la Vergine gloriosa che parlando con l'Angelo che le diceva molte cose grandi e ammirabili, rispose con pochissime parole: soltanto quelle che erano necessarie. Infine, parlando troppo, il religioso perde il vigore dell'animo, inquieta sé e gli altri.

Al silenzio bisogna unire la solitudine, poiché l'una non può stare senza l'altro. L'una e l'altro uniti, come padre e madre, generano l'elevazione della mente, come dice il profeta: « E' un bene che l'uomo porti il giogo fin dall'adolescenza: solitario e silenzioso, si eleverà al di sopra di se stesso » (*Thren.* 3, 28). Perciò amate stare solitaria, specialmente nei tempi prescritti, e non cercate alcuna amicizia singolare, ma siate come tutte, fuggendo specialmente la conversazione delle suore mormoratrici e delle dissolute, se ve ne è una, accostandovi a quelle che sono di spirito, che sanno di buon odore di devozione, esemplari e gravi nel parlare, cioè contente, non superbe, umili nel conversare, dalle quali possiate sempre trarre qualche buon frutto di virtù. Nella amata solitudine eserciterete la mente vostra nelle sante letture della Sacra Scrittura e dei Santi Dottori. Dopo la lettura dei Testi Sacri vi eserciterete in quella della Collezione dei Santi Padri di S. Giovanni Cassiano, e delle loro vite scritte da S. Girolamo. E dopo tali letture, meditate, ruminate come seguirle; e dopo tale meditazione, elevate la vostra mente a Dio e fate orazione pregandolo che vi conceda quelle grazie che concesse a quei Santi, e possiate così servire Dio nelle cose prospere e in quelle avverse, con cuore retto, puro, integro e sincero.

Così facendo sarete sempre occupata nelle cose divine, potendo osservare questo anche nelle occupazioni esteriori, tenendo la mente impegnata nelle cose spirituali mentre lavorate con le mani, e così il vostro sposo

eterno vi concederà la grazia della contemplazione, nella quale gusterete cose che il mondo non conosce. E vivrete lieta, parendovi ogni cosa leggera per dolcezza dell'amore di Cristo acquistandovi gloria del regno eterno.

E pregherete ancora per me, peccatore, affinché Dio mi conceda grazia di pervenire con voi al trionfo della sua eccelsa gloria. Lui che è benedetto nei secoli. Amen.

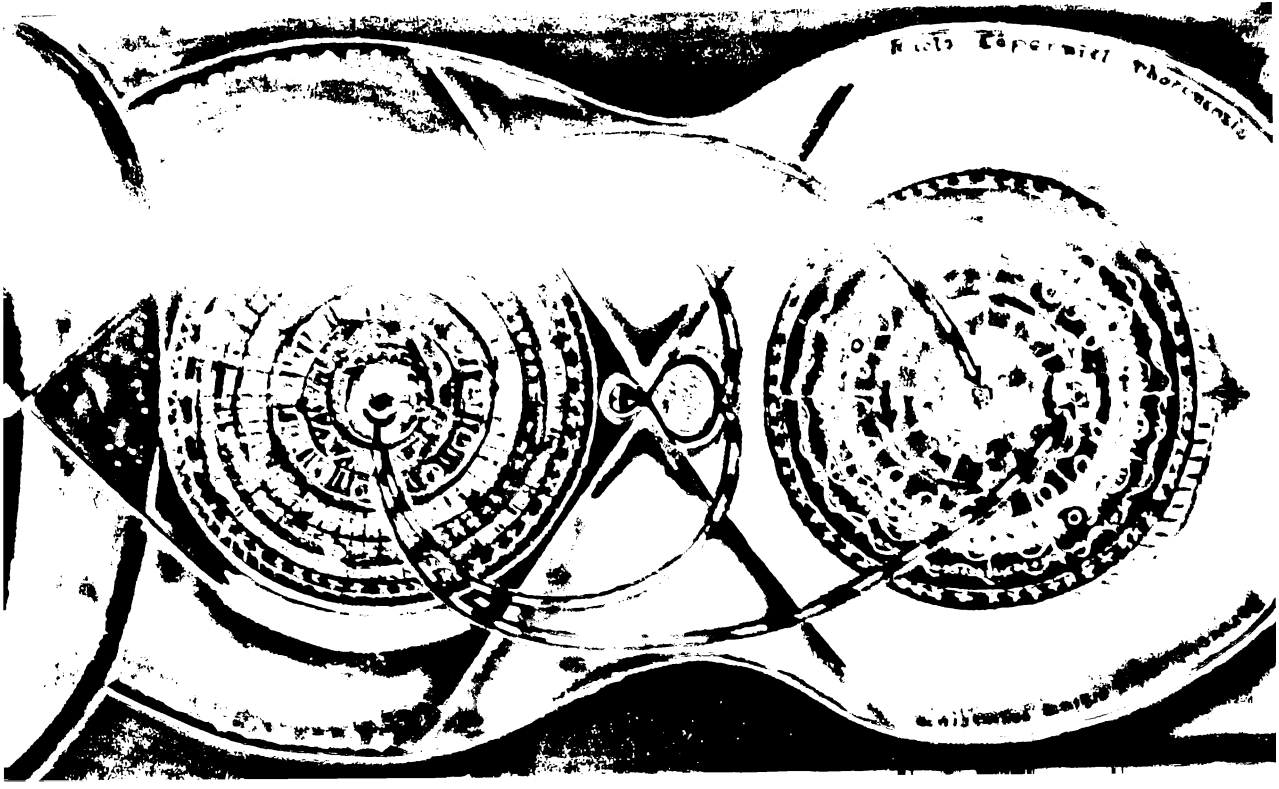
IV *A un novizio tentato*

Fra Stefano Codiponte, giovane novizio domenicano, del convento di Santa Caterina in Pisa, era fortemente tentato di abbandonare la propria vocazione, perché era sempre in urto con i difetti dei religiosi in mezzo ai quali viveva, padri e novizi. Non sapendo più a che santo votarsi, il maestro dei novizi consigliò fra Stefano di rivolgersi direttamente al Padre Provinciale. Questi si chiamava fra Girolamo Savonarola e, dalla sua sede di San Marco in Firenze, gli rispose, in un bel latino, tutto temprato di sapienza biblica, così come ci è stato possibile di tradurlo a nostra edificazione (*Lettere* c., 17-18).

Firenze, 22 maggio 1492

Carissimo fratello,

la pace di Dio, che supera ogni senso, ti colmi il cuore di Cristo. Occupato in mille cure, non ho potuto scriverti prima; dimentico anche di me stesso, non riesco ad arrivare a tutto. Adesso, tuttavia, il tuo immoderato fervore e la carità che ti porto, mi costringono ad intervenire per esortarti a non deviare dalla vocazione in cui sei stato chiamato. In cielo tutti sono buoni e nell'inferno tutti sono cattivi; ma in questo mondo buoni e cattivi stanno insieme: mai si è dato che ci fossero buoni senza cattivi. C'è chi vorrebbe vivere virtuosamente, però senza assoggettarsi al giudizio dei saggi, e quindi ricerca per proprio conto cose impossibili: cioè vuol vivere tra i santi, escludendo qualsiasi cattivo o anche solo imperfetto. Non trovando in alcun luogo una condizione siffatta, colui perde la vocazione, vaga per il mondo, è irretito dal diavolo, va per vie traverse ove



« Copernico o I due massimi sistemi del mondo »
olio, cm. 50 x 70, 1979, fig. 1.

si perde del tutto: non tornerà più alla sapienza della verità. Figlio mio, vivere bene è fare il bene, sopportare pazientemente il male, perseverando fino alla morte. Chi si trova male tra i santi, è perché manca della grazia di Dio ed è perverso in sé. Che merito c'è a vivere bene tra i buoni? Non dico questo perché coloro tra i quali tu vivi siano cattivi, che anzi sono buoni, benché qualcuno sia forse imperfetto; ma affinché tu non faccia d' ogni festuca una trave. Bisogna fuggire i cattivi e i perversi e vivere con i buoni, essendo scritto: con i santi sarai santo, con gli eletti sarai eletto, con i perversi ti pervertirai. Però, non volendo più avere contatti con i cattivi, dovresti uscire da questo mondo. Ed ecco che hai pur lasciato questo mondo, credendo tuttavia di essere salito in paradiso, mentre sei giunto appena nell' atrio. Nel mondo vivevi tra gli scorpioni; spetta a te di saper vivere in convento tra perfetti, proficienti e imperfetti: non più tra i cattivi. Che se poi trovassi un falso fratello, non meravigliartene. Dovresti meravigliarti del contrario. Nella casa di Abramo, nella casa di Isacco, nella casa di Giacobbe, nella casa di Mosé, nella casa di Davide, nella casa di Nostro Signore Gesù Cristo e degli Apostoli e di tutti i Santi, si è sempre trovato un perverso persecutore dei buoni. Come puoi credere che ci sia una casa senza cattivi? Sbagli, sbagli, fratello mio; sei in forte tentazione e cooperi con il Maligno così facendo. Cerca la pace e perseguila; cammina dinanzi al Signore e umiliati sotto la potente mano di Dio; cogli le rose di tra le spine; stima ogni altro migliore di te. Se c'è qualcosa che ti offende, pensa che è stato fatto con buona intenzione; molti sono interiormente migliori di quanto non sembrino esteriormente. Perciò, stai tranquillo, vai sereno, fratello mio; esercitati nell'umiltà, nella soggezione, nell'obbedienza; prega senza interruzione, e vedrai che il luogo del Signore è luogo di pace. Prega per me e raccomandami al tuo maestro e ai confratelli novizi. Salute.

Fra Girolamo Savonarola da Ferrara ord. pr.

Fra Stefano Codiponte perseverò, divenne uno dei più fervidi seguaci del Savonarola, e fece del suo convento di San Romano in Lucca, come San Marco in Firenze e San Vincenzo a Prato, un centro di irradiazione della memoria e della dottrina dell'« invitto Martire » (Santa Caterina de' Ricci).

Postilla

Parola d'ordine della nuova generazione è questa, « realizzare se stessi ». E' un obiettivo fondamentale e sacrosanto. E' religione, dal momento che l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio. Cristo è venuto proprio per questo, « per ricuperare ciò che era andato perduto ». Lo disse a Zaccheo che era un uomo perduto, quattro volte ladro (16). La più antica sapienza pre-cristiana era giunta a questa norma limite: « Conosci te stesso ». E' di Socrate. Ne venne la necessità di realizzarsi e di tutelarsi. Più l'uomo è ostacolato e compresso, più reagisce e cova la reazione. Nel mondo pagano il travaglio è lungo e non ha altra catarsi se non quella della tragedia. Ma chi riceve la semente di Cristo è libero e irradia libertà: in Cristo l'uomo si riconosce e si realizza. Chi lo uccide è perduto. Il Martire è il vittorioso per antonomasia.

Ogni tempo ha il suo modo, perché l'uomo è storico. Ogni generazione ha il suo modo perché è un tempo nuovo. La grande contestazione degli anni '70 voleva dire questo. Anche nei seminari, anche nei noviziati, di frati e di suore. Lo disse bene? Questo è il problema. La secolarizzazione, la laicizzazione, il neo-modernismo, il confusionarismo, l'assemblearismo non furono risposte buone. Non ci scandalizzeremo del peccato: attendiamo il figliuol prodigo senza indulgere al figlio di papà, conforme alla splendida parabola evangelica. Però non staremo a dormire.

Nell'introduzione alla lettura delle quattro lettere del Savonarola, che direttamente o indirettamente riguardano la vita religiosa, abbiamo indicato alcune vie caratteristiche in cui lo sbandamento poteva prendere corpo: la follìa, la lotta per la vita, il satanismo nella storia. In concomitanza abbiamo indicato l'indirizzo giusto, quello che la Chiesa propone e che comporta un'indagine profonda, verso una meta altissima. Ogni uomo che aspiri a realizzare se stesso non può trovare di meglio. Tanto più se è un religioso, la cui professione è di essere Cristo e Cristo Crocifisso, ossia l'unico segno di salvezza e di restaurazione che da Dio è stato offerto agli uomini. Chi rifiuta questo segno e ciò che comporta, non ha altra alternativa se non di scegliere un segno qualsiasi di Satana con quello che segue. Lo si chiami poi come si vuole, ma sarà sempre l'opposto di Cristo. Non si dà compromesso. Il compromesso è dei tiepidi i

(16) *Lc.*, 19, 10.

quali, non essendo né caldi né freddi « Gesù comincia con il vomitarli dalla propria bocca » (17), tanto per cominciare.

Le indicazioni date vanno poi sviluppate, in proporzione di ognuno, in tutto il cerchio completo della verità storicamente rivissuta. Non ci siamo proposti questo obiettivo, supponendolo risolto o almeno ben inquadrato nei lettori di queste pagine. Per tutti, ad ogni modo, è ancora il Savonarola che serve, come profeta e martire all'alba dei tempi nuovi, sui colli del Quattrocento umanistico-rinascimentale che danno sulle grandi pianure dell'era moderna per noi ormai contemporanea.

Per gli uomini di cultura, desiderosi di avere idee precise sulla questione savonaroliana, abbiamo raccolto il carteggio intercorso tra Papa Alessandro VI Borgia e Savonarola, concludendo nel commovente dramma umano di Alessandro e la raggiunta prova del Martirio di Savonarola (G. SCALTRITI, *L'ultimo Savonarola,* Ed. Paoline, 1978, 2 ed.).

Per la gioventù bisognosa di orientamento abbiamo ripresentato la vita di un giovane degli anni '25, il cui processo di beatificazione sta avviandosi alla conclusione, che nel Savonarola intuì l'apostolo della gioventù che cerca nel Cristo e questo Crocifisso il Re dei Poveri, per dare ai poveri, con il pane quotidiano, la riscoperta di se stessi (G. SCALTRITI, *Pier Giorgio Frassati e il suo Savonarola,* Edizioni Paoline, 1979).

P. GIACINTO ARTURO SCALTRITI O.P.

(17) *Apoc.*, 3, 16.

COPERNICO
O I DUE MASSIMI SISTEMI DEL MONDO
SPIEGAZIONE DI UN QUADRO TEORESTETICO

A KAROL WOJTYLA, PAPA GIOVANNI PAOLO II

« ... finché la Terra stette ferma,
anche l'astronomia stette ferma ».
Georg Cristoph Lichtenberg (1742-1799), *Aphorismen.*

Quella che si è chiamata la « rivoluzione copernicana » ha una importanza enorme sia per il suo significato scientifico-naturalistico sia per quello filosofico: e quindi la sua accurata raffigurazione, esplicativa ed estetica, non poteva mancare nella serie dei quadri che ho dedicato alla storia generale del pensiero umano.

* * *

Ma qui voglio aggiungere un inciso occasionale: cioè che un certo impulso a realizzare questa rappresentazione del cosmo eliocentrico mi è venuto anche dal fatto dell'assunzione al soglio pontificio di un connazionale dell'astronomo di Thorun. Questo per quanto riguarda la ispirazione. Ma ora che Papa Wojtyla è pure divenuto un vero martire (un autentico « testimone ») della feroce stoltezza dei nostri tempi, sono contento di offrirgli in omaggio il quadro e questa spiegazione.

Sebbene io abbia la mia filosofia (che è il misterismo), ho sempre modestamente sostenuto che, proprio nel mistero di tutto, gli uomini potrebbero vivere in modo tranquillo e ragionevole, senza tante lotte e sopraffazioni insensate: e ancor più adesso, di fronte al crescente imperversare dell'odio e del terrore, devo dire che non posso non sentirmi « cristiano » almeno nel senso di sostenere decisamente la pace e la benevolenza, e soprattutto la pazienza, in questa vita effimera e mortale.

* * *

Il cosmòlogo polacco ha probabilmente suscitato la più grande « crisi intellettuale » della storia — o per lo meno la crisi maggiore prima di quelle del secolo XIX, in cui fenomeni analoghi hanno incominciato a moltiplicarsi (v. scoperta dei microbi, darwinismo, teoria della relatività, genetica ecc.) —. Copernico ha compiuto la più straordinaria « correzione di visuale » circa il cielo e il sistema solare e circa la posizione dell' uomo nel mondo che sia avvenuta dagli inizi della ricerca conoscitiva di carattere razionale, ossia da Talete in poi.

Mentre secondo l'esperienza (e la più lampante delle esperienze!) il Sole gira intorno alla Terra, e la Terra sembra al centro dell'universo, Copernico ha dimostrato che, in realtà, è la Terra che gira intorno al Sole e che appunto perciò « sembra » il contrario. Molti moti celesti non sono che « moti apparenti » dovuti alla rotazione della Terra su sé stessa e alla sua rivoluzione intorno al Sole. E molte irregolarità (o « anomalìe ») dei movimenti degli astri vengono così spiegate assai meglio che ricorrendo ad altri espedienti.

In questo passaggio dal geocentrismo all'eliocentrismo consiste, come si sa, la straordinaria « correzione » apportata da Copernico nelle idee astronomiche fino allora dominanti.

Il carattere eccezionale di tale correzione sta nel fatto che essa si impernia sul capovolgimento dell'esperienza più... solare che possiamo avere.

* *

Naturalmente, non potevo che impostare la costruzione del quadro sul concetto di questa « correzione », ossia della « rivoluzione copernicana » (cfr. tavole 1, 2).

Si può notare tuttavia che l'idea della « rivoluzione » è stata suggerita ambiguamente dal titolo del *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), titolo che forse in origine era soltanto « De revolutionibus ». E' chiaro che, nell'intenzione dell'Autore, quel

titolo voleva dire semplicemente « Sui movimenti circolari delle sfere celesti ». E' dubbio che vi fosse sottintesa una allusione al significato di « rivolgimento completo » attribuito in seguito al contenuto del libro.

In effetti, il mutamento teorico arrecato da Copernico non è un rivolgimento completo, sebbene esso attui davvero una grossissima « rivoluzione » di idee sia astronomiche sia filosofiche, specialmente circa l'importanza dell'uomo nel mondo.

* *

Nel senso astronomico, la rivoluzione copernicana sta appunto nella sostituzione del geocentrismo con l'eliocentrismo. Nel suo senso filosofico e antropologico, essa sta nell'aver favorito un cambiamento generale di Weltanschauung (o « visione del mondo »): un cambiamento contrario all'antropocentrismo e diretto verso un concetto sempre più modesto dell'uomo nella natura.

E' ovvio che il fatto di pensare che la Terra fosse al centro dell'universo (geocentrismo) e che l'uomo, stando su di essa, fosse anche lui al centro del cosmo (antropocentrismo) poteva sembrare più adeguato o conveniente per qualsiasi concezione religiosa di un rapporto tra l'uomo e Dio. Invece, il fatto di pensare che l'uomo si trovi per caso su uno qualsiasi dei tanti pianeti che girano intorno al Sole, toglieva valore all'umanità e metteva in crisi il rapporto di essa con Dio.

Dato che Copernico era eminentemente un astronomo e che, per giunta, nella sua prudente e profonda consapevolezza, non voleva urtarsi con le credenze religiose, egli non si è occupato del secondo aspetto (filosofico) della sua rivoluzione, conseguente al primo (astronomico) — anche se, ripeto, ne aveva certo intravisto tutta la portata —. Le conseguenze contrarie all'antropocentrismo, al teologismo, al teleologismo ecc. sono state sviluppate poi, a partire da Giordano Bruno e da Galilei.

*

Nel quadro ho cercato di rappresentare principalmente l'aspetto astronomico dell'innovazione copernicana, ma ho accennato anche all'aspetto filosofico, come si vedrà (cfr. tavola 1).

Nel caso di questo tema, ho potuto applicare il mio metodo di interpretazione fedele e razionale (logico-schematica), preferendolo a quello fantastico-sentimentale. Perciò non mi sono abbandonato a sforzi o voli di immaginazione, e ho con-

centrato l'effetto estetico nella composizione armonica degli elementi figurativi e dei colori.

Storicamente sono state fatte varie rappresentazioni del sistema eliocentrico, come per es. il *Planisphaerium Copernicanum*, molto bello, di A. CELLANUS (*Harmonia macrocosmica*, 1660). Ma la presente realizzazione ha un carattere critico-comparativo rispetto al sistema geocentrico e contiene una interpretazione logo-schematica delle operazioni effettuate da Copernico.

* * *

Ai due lati della tela ho introdotto alcuni riferimenti cromatici alla ambientazione storico-etnica dello scienziato. Questa parte costituisce una fascia di contorno con un significato biografico-politico che incornicia la parte centrale, in cui è racchiuso il significato teoretico.

Infatti, Nikolaj Kopernik (o Nikolaus Koppernigk) (nato a Thorn o Torun nel 1473, morto a Frauenburg o Fronebork o Frombork nel 1543) è sempre stato considerato un genio della Polonia, sebbene abbia vissuto in una terra che allora era di confine ed aspramente contesa. Perciò è stato messo in dubbio se egli fosse veramente polacco o tedesco, e perfino se conoscesse la lingua polacca. Però, come Canonico di Warmia, egli ha dato la sua opera politica parteggiando sempre al sostegno del Regno di Polonia; e sembra che abbia anche combattuto contro i Cavalieri Teutonici, che insidiavano quel Regno dalla Prussia Orientale. Quindi, a destra e a sinistra, ho messo un bordo di colore blu di Prussia per simboleggiare i Cavalieri, e, all'interno, ho tracciato un'altra striscia con i colori bianco e rosso della bandiera polacca per simboleggiare, con una sorta di recinzione o di baluardo, la difesa del Regno di Polonia.

Gli stessi colori li ho poi richiamati anche al centro, nella parte scientifica, per far risaltare bene i lunghi tentacoli e le chele ideali che indicano gli interventi cosmologici di Copernico.

* *

Nella fascia centrale del quadro, che va letta dal basso in alto, ho tentato di concentrare, in sintesi, la spiegazione del cambiamento teorico apportato appunto dal Nostro.

Fra le strisce di sbarramento con i colori polacchi, sopra accennate, e la zona di mezzo, vi è ancora una parte di inquadramento che ho colorata in verde a significare la libertà in-

coercibile della ricerca conoscitiva. Un verde analogo lo avevo messo entro la forma serpentina che rappresenta il dialogo maieutico nel quadro di Socrate. Anche là il verde voleva significare all'incirca la stessa cosa: cioè l'impegno e la passione per la libertà di pensiero e di indagine, libertà indispensabile per raggiungere la verità — la quale è un bene obbiettivo, una condizione preliminare in senso filosofico, sempre (o quasi sempre) preferibile rispetto allo stato di ignoranza. illusione, errore o inganno —. In effetti, anche Copernico è stato mosso (socraticamente) da un puro desiderio di conoscenza e di verità. Non aveva altri fini preconcetti, né interessi finanziari, né ambizioni di titoli di merito immediati: non aveva di mira nient'altro che la soluzione, chiara e precisa, del problema astronomico che ha riempito e appassionato tutta la sua vita.

* *

Nello spazio centrale della tela si succedono quindi una lunetta in basso e, sopra, una zona delimitata da due linee sinusoidali, che formano due allargamenti circolari. Nella lunetta è descritta la impostazione del problema astronomico nelle sue dimensioni originarie, umane e percettive. Invece, nelle due dilatazioni sono esposte le interpretazioni teoriche, « i due massimi sistemi del mondo », secondo l'espressione galileiana: nell' espansione inferiore è incluso il sistema aristotelico-tolemaico; in quella superiore è incluso il sistema copernicano.

Questa fascia ad andamento ascensivo e con successive espansioni sta a rappresentare lo svolgimento storico della indagine, in questo caso astronomica, con le sue maggiori tappe fino al '500. Perciò tale svolgimento è qui interrotto in cima, dove tocca il bordo del quadro, perché questa raffigurazione vuol fermarsi a Copernico.

E' ovvio che lo stesso svolgimento potrebbe essere arricchito o proseguito in qualche eventuale realizzazione diversa, sia comprendendo altre cosmologie antiche (oltre quella tolemaica), sia continuando al di qua di quella copernicana (con Bruno, Ticone, Keplero, Newton ecc. fino al presente). Questo secondo sviluppo sarebbe assai interessante, perché le espansioni dovrebbero ampliarsi sempre di più per il progressivo ingrandimento della visione scientifica del cielo. Ne verrebbe fuori una lunga serie di fiori e fioroni azzurri o blu sempre più grandi...

* * *

L'altezza del quadro nella sua direzione verticale rappre-

senta dunque il senso della successione storica e del progresso conoscitivo.

Entro la lunetta in basso è raffigurato l'uomo che, dalla superficie della Terra, si pone il problema di comprendere il cielo con i suoi vari astri e i loro movimenti. Il cielo costituisce circa la metà dell'esperienza visiva, e il problema di conoscerlo e di penetrarne i segreti ha sempre avuto molti motivi e significati importantissimi, da quello filosofico-metafisico di spiegare addirittura tutto il mondo fino a quelli pratici dell' orientamento, della navigazione ecc.

Il bisogno problematico è espresso, in genere, da righe rosse, ma soprattutto da variazioni di viola, più intense e scure quanto più la tensione è forte; mentre il senso della soluzione è reso con rischiaramenti verso l'arancione o il rosa.

Lo sforzo di comprensione è indicato dall'apertura dell'angolo che dalla testa dell'uomo è diretto ad osservare la volta celeste fino ad abbracciarla in una visione completa, onnicomprensiva.

Per non complicare troppo le cose, non ho indicato i moti dei pianeti, sebbene, come ho detto, siano state proprio le loro anomalie a stimolare le indagini astronomiche e a promuovere tutte le conseguenti teorizzazioni.

*

Subito al di sopra, nella prima espansione, si ha la prospettiva della maggiore sistemazione antica, quella della « *Sintassi matematica* » di Claudio Tolomeo (la « Grande Sintesi » del 150 d.C., detta poi dagli Arabi « Almagesto », « Il Grandissimo »).

La « cosmosfera » tolemaica è apparsa per molti secoli una soluzione assai soddisfacente degli enigmi del cielo: e perciò essa emerge dal sottostante colore viola profondo ed è circondata da un alone di chiarore (non però ancora molto diffuso).

* * *

Non potevo non basarmi su un confronto con la concezione tolemaica per spiegare la genesi della teoria copernicana. Infatti, Copernico è partito principalmente da quel termine di riferimento, che dominava ai suoi tempi, e che egli ha criticato in base ad un controllo accurato (ancora ad « occhio nudo ») dei moti degli astri e delle relative misure, nonché attraverso un

ripensamento complessivo di tutto il materiale di esperienza disponibile nel XVI secolo.

Al centro del quadro, quindi, è collocato lo stesso Copernico, la cui apparizione è schematicamente segnalata da un grande « chiasma conoscitivo » (analogo a quello che ho adottato per la prima volta nel quadro su « La geografia »).

Con l'angolo all'ingiù di questo chiasma è indicata la riapertura del problema astronomico (v. viola foncé): riapertura dovuta alle osservazioni celesti e alle obbiezioni di Copernico nei confronti della teoria tolemaica: il tutto indicato dall'occhio rivolto in basso a « rivedere » la vecchia concezione.

Sopra si apre l'angolo all'insù del chiasma predetto, indirizzato a risolvere il rinnovato tormento della ricerca nella mutata visione del cielo. Entro questo angolo superiore, l'occhio della critica retrospettiva è sovrastato da un cerchietto luminoso che rappresenta la mente di Copernico, e propriamente il suo pensiero, concentrato nella meditazione dei vari accorgimenti geometrici cui fare ricorso per risistemare il cosmo. Dal fondo di questa lucida « mente » ad un tratto, balzano fuori gli agili prolungamenti e le pinze concettuali che, con un duplice successivo movimento, afferrano alcune parti del sistema tolemaico per ritrasporle in alto nella nuova sistemazione.

* * *

Per un ulteriore approfondimento del quadro, occorrono alcune precisazioni.

In ultima analisi, il processo storico della comprensione cosmologica relativa al sistema solare è stato tutto un grande duello teoretico tra il dato empirico preminente del « giro del Sole » intorno alla Terra (da est ad ovest) e l'insieme dei dati empirici, apparentemente secondari, delle irregolarità dei moti degli astri (pianeti, Sole, volta delle « stelle fisse »). In questo duello, durato qualche millennio (dal tempo degli antichi osservatori cinesi, caldei, egiziani ecc.), l'apparenza più imponente del « giro del Sole » ha finito coll'essere sopraffatta da quel mucchietto di indizi sospetti offerti dai rilievi delle « anomalie dei moti », constatabili soltanto dagli specialisti.

Tuttavia, per secoli e secoli, i due elementi di prova hanno continuato a tenzonare nelle menti dei grandi astronomi e filosofi. Fino a Copernico, vi è stata una lunga epoca in cui ha prevalso di gran lunga la veduta geocentrica, mentre, dopo Copernico, tale veduta è stata a poco a poco abbandonata e infine soppiantata da quella eliocentrica.

* * *

Ora, la veduta geocentrica sembrava molto soddisfacente anche per l'esigenza filosofico-metafisica, in quanto consentiva di formarsi un'idea globale ed assoluta della realtà. Tutto l'essere poteva venire pensato come una grande sfera (forma ritenuta perfetta), chiusa e finita, circondata e diretta da un Principio divino, limitata dal cielo delle stelle fisse, con la Terra immobile al centro e con tutti i vari «pianeti» o «astri erranti» (Sole compreso) che le girano intorno su orbite perfettamente circolari e con moti perfettamente uniformi.

Certo, non avrebbero dovuto esservi le « irregolarità » dei moti planetari, sarebbe stato meglio... Ad ogni modo, questa sorta di « cosmologia assoluta » è stata effettivamente la maggiore teoria fisico-metafisica dell'antichità, sostenuta in modo esemplare da Aristotele (IV sec. a.C.): e in questa formulazione essa è rimasta la visione più appagante anche per tutto il Medio evo, fino a S. Tommaso e a Dante.

La visione geocentrica, geostatica ed antropocentrica richiedeva soltanto di tenere un poco conto delle « anomalie dei moti » e di inventare qualche accorgimento per dare loro almeno una parvenza di base esplicativa. A questo scopo, sono stati escogitati via via parecchi curiosi impianti teorico-matematici, quali le sfere omocentriche, gli eccentrici, gli epicicli con i relativi equanti, deferenti ecc. Come è noto, i primi inventori di questi stratagemmi geometrico-astronomici sono stati Eudosso di Cnido, Archita di Taranto, Callippo, Ipparco, Apollonio. Ma la migliore sistemazione complessiva della veduta geocentrica si è avuta con la combinazione del sistema metafisico aristotelico e della cosmologia tolemaica.

*

Perciò, in mezzo alla parte inferiore del quadro, è appunto rappresentata questa concezione aristotelico-tolemaica: al centro la Terra; intorno girano da est ad ovest (come appare ai sensi: v. frecce rosse e blu da sinistra a destra) la Luna, Mercurio, Venere, il Sole, Marte, Giove, Saturno, tutti su orbite circolari concentriche alla Terra; quindi segue il cielo delle « stelle fisse » (o « firmamento »), che completa e racchiude la « natura » e che, oltre alla rotazione quotidiana, gira ed oscilla molto lentamente su sé stesso nel corso dell'anno; e finalmente tutto l'insieme del cielo, composto di etere (o « sostanza luminosa »), viene incluso e concluso da Dio (o Luogo delle Forme, *Coelum Empireum habitaculum Dei*: v. cerchio di triangolini

rossi e verdi, esprimenti propriamente dei coni di proiezione dell'energia divina).

* * *

Il Principio divino è immanente, ossia a contatto diretto con la natura (« physis »), ed agisce come Primo Motore immobile dell'universo. Esso spinge i moti degli astri con una trasmissione gerarchica di forza dall'alto al basso, ovvero dal margine al nucleo. Questo processo è stato poi fatto cominciare dal cosiddetto Primo Mobile o « nona sfera », entità forse inventata successivamente dagli Arabi (v. sottile cerchio di puntini gialli tra le Forme e le stelle fisse).

L'azione del divino Motore pervade tutta la natura con una propria irradiazione animatrice che va dalla periferia, cioè appunto dall'Empireo, verso il centro (v. raggi rossi) attraverso l'etere dei cieli fino alla superficie terrestre, che è il luogo centrale sì, ma anche il più basso o ìnfimo, perché è il più lontano da Dio. E qui, su questa superficie, tale irradiazione suscita ancora la vita delle molteplici specie e varietà di piante, animali ed uomini, nel loro rispettivo ordine di valore. A questo punto, l'irradiazione si arresta sul limite della massa impenetrabile della « materia prima » che costituisce il nocciolo centrale della Terra e dell'intero universo, ossia il polo opposto ed inerte rispetto all'Atto divino.

* * *

Nelle varie sfere dei pianeti, dalla Terra al firmamento, ho voluto segnare per cenni — in modo, s'intende, più fantasioso che esatto — le diverse linee inventate per... regolare la « irregolarità dei moti » (cioè epicicli, sinusoidi, circoli di retrogradazione ecc.).

Entro la zona sub-lunare si distinguono i quattro elementi materiali ammessi dalla « fisica » antica (terra, acqua, aria, fuoco); e sulla Terra campeggia una figuretta di uomo abbastanza robusta, simbolo della nostra (forse incurabile) megalomania che si esaltava appunto nell'antropocentrismo — idea che però in Aristotele era molto meno marcata che nel successivo geocentrismo religioso, cristiano ed islamico.

* *

Ma il duello teoretico, cui ho accennato, tra l'argomento

del « giro del Sole » e quello delle « anomalìe dei moti », era già incominciato ben prima dell'età tolemaica. Fin dall'antichità alcuni astronomi, in base alle « anomalie dei moti », avevano tentato, per « salvare le apparenze » (ossia le risultanze dell'osservazione), di spiegare il « giro del Sole » come un « moto apparente » facendo l'ipotesi che la Terra non stia ferma, bensì giri su sé stessa e intorno al Sole. Vi erano stati almeno due grandi assertori dell'eliocentrismo nell'antica Grecia, Eraclìde Pòntico e Aristarco di Samo, rispettivamente del IV e III sec. a.C. Ma essi furono ben poco ascoltati ai loro tempi e non si sa quasi nulla delle teorie che sostennero.

Però, questa arditissima idea eliocentrica, dimenticata per tutto il Medio evo, è rispuntata qua e là per l'Europa agli inizi dell'evo moderno. La si ritrova già adombrata in maniera misticheggiante e letteraria nel *De docta ignorantia* di Nicola Cusano (1440). Ma poi, specialmente nelle Università di Bologna e di Ferrara, l'idea che la Terra non stia ferma fu ripresa in qualche misura da Giovanni Bianchini, Scipione Del Ferro e Domenico Maria da Novara. Probabilmente Copernico era già stato instradato verso il suo problema fin dalla Università Jagellonica di Cracovia, allora fiorente (1491-95). Ma dato che, subito dopo, egli trascorse ben otto anni in Italia in varie sedi (1496-1504), e fu anche assistente del Novara in alcune osservazioni astronomiche, è presumibile che abbia avuto conoscenza di tali precedenti.

Ad ogni modo, l'esistenza di alcuni precursori non diminuisce affatto il valore della sistemazione copernicana, dato il suo carattere di piena consapevolezza, chiara e scientifica.

* * *

Anche le molteplici seduzioni culturali e filosofiche diffuse dall'Umanesimo in Italia e in Europa (platonismo e neoplatonismo della Scuola fiorentina di Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, pitagorismo, aristotelismo, ermetismo, culti solari ecc.) agirono certamente su Copernico come influenze e suggestioni; ma non tolgono nulla alla genialità, alla tenacia e all'originalità della sua ricerca: la cui autonomia è confermata dalla somma prudenza e dallo straordinario spirito positivo del Nostro.

Certo, non sarebbe giusto dimenticare che, nella capitale estense, sia pure un poco più tardi rispetto al soggiorno copernicano, l'umanista Celio Calcagnini scrisse un'opera intitolata *Quod coelum stet, terra autem moveatur, vel de perenni motu*

terrae (Il Cielo sta fermo e la Terra si muove), pubblicata tra il 1518 e il '19.

Ma sembra accertato che una prima intuizione del suo nuovo sistema, Copernico l'abbia già avuta a partire dal 1505. E si presume che egli abbia composto nel 1512 il famoso *Commentariolus (De hypothesibus motuum coelestium a se constitutis)*: testo non pubblicato dall'A., ma propagato in copie, il quale contiene una sintesi anticipatrice della trattazione definitiva. Infatti, è assodato che le notizie della nuova dottrina erano andate lentamente diffondendosi anche prima che fosse terminata la redazione fondamentale del *De revolutionibus* (1532): tanto è vero che il papa Clemente VII ne ebbe conoscenza già nel '33, esprimendo approvazione e incitamento, mentre i capi protestanti ne sentirono parlare fin dal '39, condannando aspramente l'eliocentrismo. Lutero diede a Copernico del « matto », mentre Melantone lo definì « quell'astronomo sarmatico che muove la Terra e immobilizza il Sole » (1541). Questo epiteto molto impreciso di « sarmatico » ha almeno il merito di attestare che già allora il Nostro non era reputato tedesco da tedeschi.

* * *

Lo schema del cosmo eliocentrico dell'astronomo polacco è collocato nell'espansione superiore del quadro.

Come mostrano i due ampi gesti delle branche intellettuali del Nostro, la « rivoluzione » è consistita nel prendere, entro il sistema tolemaico, prima il Sole, ponendolo al centro del nuovo sistema, e poi la Terra (insieme alla Luna) mettendola appunto sulla stessa orbita già occupata dal Sole.

Con questa duplice e precisa trasposizione risultano molto meglio spiegati tanto il « giro del Sole » quanto le « anomalie dei moti » dei vari astri: cioè essi vengono in gran parte chiariti come *moti apparenti* (per noi che siamo sulla Terra) dovuti ai *moti reali* della stessa Terra su sé medesima (rotazione giornaliera) e intorno al Sole (rivoluzione annuale); inoltre molte irregolarità apparenti vengono pure spiegate dai moti reali degli stessi pianeti che girano a loro volta intorno al Sole come la Terra.

Naturalmente, tutto questo cambiamento comporta che i moti reali dei corpi celesti si svolgano in senso contrario a quello apparente, cioè da ovest ad est. Nel quadro sono infatti indicati così, in modo emblematico (con frecce nere e rosse da destra a sinistra) la rotazione della Terra, la sua rivoluzione

intorno al Sole e la rivoluzione della Luna intorno alla Terra. E' sottinteso che anche gli altri astri che circolano attorno al Sole si muovano nella stessa direzione.

* * *

Per il resto, molte cose rimangono invariate. Il Sole è insediato al centro dell'universo, come il « Dio visibile » (v. il famoso panegirico, *De rev.*, l. I, cap. X); ma esso è proclamato a suo turno immobile, come già la Terra (eliostaticismo). Anzi, a rigore, il Sole è stato messo, non proprio al centro della sfera celeste, bensì al centro del circolo della rivoluzione terrestre, conservando quindi alla Terra uno strano privilegio: il che comporterà il persistere di parecchie difficoltà nella spiegazione delle anomalìe.

Quanto alla serie dei pianeti (con l'aggiunta della Terra e l'eccezione della Luna), essa è ovviamente la medesima e nello stesso ordine che nel sistema tolemaico.

Le orbite dei pianeti continuano ad essere concepite come rigorosamente circolari, in omaggio al perdurante mito della perfezione del cerchio e della sfera (*De rev.*, l. I, capp. I-II); e così pure i moti dei pianeti restano uniformi (ivi, cap. IV); sicché, anche per questo (in mancanza della futura nozione kepleriana delle orbite ellittiche ecc.) Copernico fu costretto ancora ad ammettere, sia pure in misura un poco ridotta, molti epicicli ed eccentrici (segnati vagamente nel quadro). Egli infatti li reputò accorgimenti indispensabili per dare una sufficiente giustificazione geometrica alle irregolarità residuali dei moti planetari. E' stato detto perciò che Copernico ha imitato i primi architetti cristiani, i quali, per innalzare i templi della nuova fede, si servivano dei ruderi dei monumenti antichi (J. Bertrand, v. Bibl.).

E' chiaro così che anche il nuovo sistema resta alquanto complicato. Eppure l'Autore, in omaggio ad un altro pregiudizio della « scienza » di allora, aveva affermato di volersi ispirare al « principio della semplicità » del creato. Si veda, in proposito, la strana chiusa del *Commentariolus*: « bastano 34 circoli per spiegare l'intera struttura dell'universo, così come la danza dei pianeti ».

Ultimo punto, molto importante: Copernico mantiene immutato il cielo delle stelle fisse: il firmamento continua a chiudere e a concludere la sfera grandiosa del cosmo e con essa tutta la natura.

* * *

Il cielo viene pertanto ritenuto ancora finito, benché Copernico, in base ai suoi stessi calcoli, fosse già stato portato ad affermare che lo si debba concepire immensamente più grande di quanto lo aveva reputato Tolomeo (*De rev.*, l. I, cap. VI).

A questo proposito, devo dire che io ho disegnato in modo eguale i cerchi dei due sistemi: e ciò per fare meglio risaltare, senza ulteriori complicazioni, le strutture e le modifiche all'interno di essi, evitando di suscitare motivi di perplessità nello spettatore. In una eventuale riedizione del quadro, si dovrebbe, per maggiore fedeltà al pensiero copernicano, fare molto più ampio il cosmo eliocentrico.

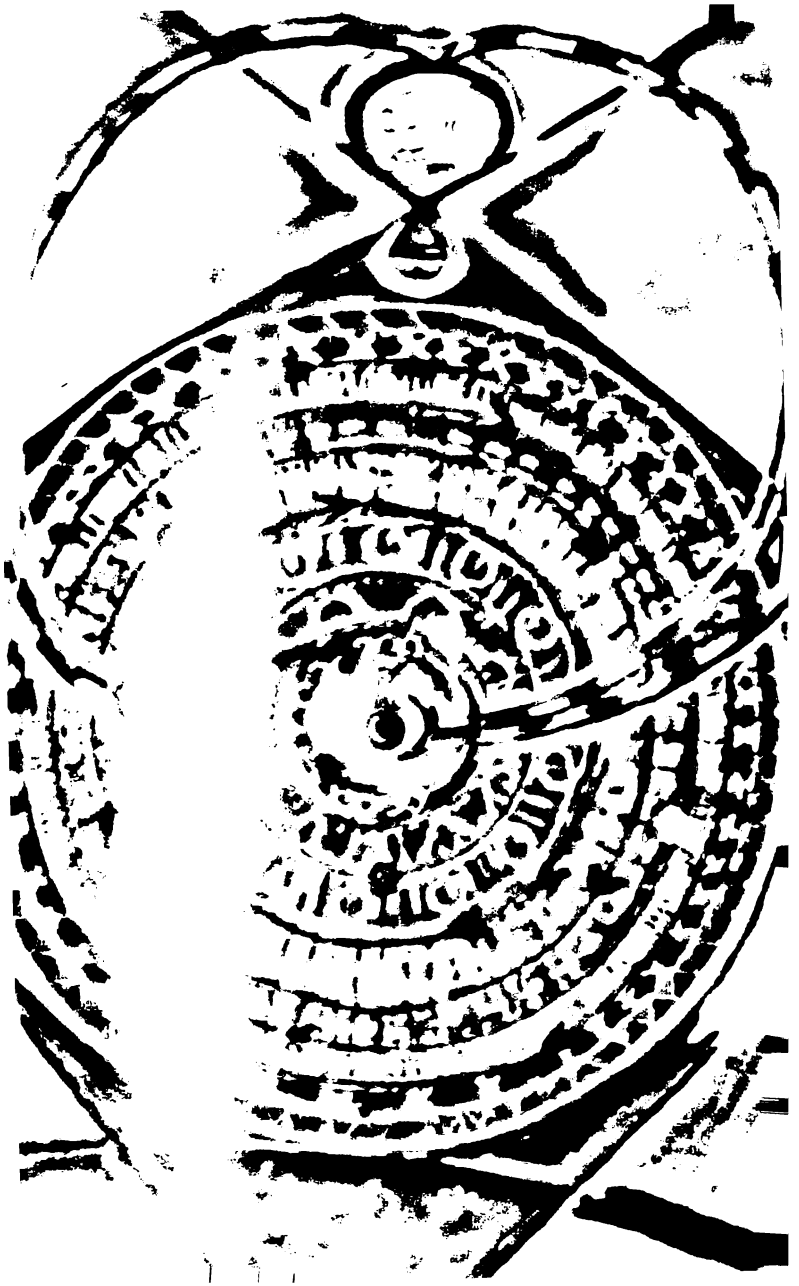
* * *

Un altro punto notevole è che Copernico, oltre al Sole e alla Terra, ha messo al posto giusto anche la Luna: è un punto che egli stesso non pone quasi in risalto e che di solito viene trascurato. E' chiaro che la Luna, primo pianeta della Terra nel sistema geocentrico, non poteva essere lasciata vicino al centro a girare intorno al Sole. E quindi Copernico l'ha giustamente trasportata in periferia insieme alla Terra per continuare a fare a questa il dovuto « servigio » (*De revol.* I, X). La cosa risulta ad evidenza dallo stesso planisfero celeste inserito dall' A. nella sua opera (ivi), per cui solo la Terra veniva ad avere alle sue dipendenze un astro che le circola attorno.

Ma a quel tempo la nozione di « satellite » non si era ancora differenziata, e comparirà soltanto con Keplero (1610). Lo stesso Galilei, che col suo telescopio comincerà a scoprire degli altri satelliti (i 4 maggiori di Giove), continuerà a denominarli, un secolo dopo il Nostro, « pianeti medìcei ». E' stato pertanto lo stesso Copernico ad avere deciso, sia pure in maniera ancora verbalmente implicita, che la Luna è, in sostanza, il satellite della Terra, l'unico satellite allora conosciuto. Perciò, ovviamente, non ho dimenticato di mostrare nel quadro che la più grossa pinza copernicana afferra non solo la Terra ma anche la Luna, per trasferirle insieme al debito posto nel sistema eliocentrico.

* * *

Si capisce che in questo stesso sistema non ci sono più, al di là del cielo delle stelle fisse, né il Primo Motore immobile né il Primo Mobile. Non vi è più il Dio immanente aristotelico, bensì vi è il Dio cristiano (*De rev.*, Lettera a Paolo III): un



« Copernico o I due massimi sistemi del mondo » dettaglio, olio, cm. 50 x 70, 1979, fig. 2.

Dio che, come Principio trascendente, separato dal mondo, regge l'universo con la sua Provvidenza: «Tanto divina è per certo questa architettura del massimo ed ottimo artefice» (*De rev.*, I, X). Tutto ciò è rappresentato dalla figura in cima al quadro: la quale dà l'immagine di una sorta di tempio e di peristilio che sormontano e incoronano la nuova concezione del cielo.

In essa manca pure la irradiazione delle Forme (ossia le righe rosse) dalla periferia al centro. Questa irradiazione è sostituita dalla luce dorata del Sole che si diffonde dal centro alla periferia.

Tutto il complesso copernicano è circondato da un colore arancione-rosato, dato che si tratta di un grande passo risolutivo in avanti; ma non mancano sfumature violacee, perché molto cammino rimane ancora da fare per avvicinarsi alla verità astronomica, complessissima ed abissale.

* * *

Quanto all'uomo, è ovvio che esso non può averci certo guadagnato dal forzato decentramento della Terra. L'antropocentrismo è scomparso con tutte le sue implicazioni finalistiche e retoriche — che vari pensatori successivi (anche tutt'altro che religiosi) tenteranno invano di recuperare —. L'antropocentrismo ha dovuto cedere il passo all'esigenza della verità che Copernico ha fatto valere con decisa intransigenza, puntando tutto il suo interesse sulla precisazione delle posizioni e dei moti degli astri senza curarsi d'altro. Questo è stato il suo massimo merito scientifico-filosofico: non preoccuparsi che della verità. L'uomo ne è uscito diminuito e disorientato: e quindi esso è simboleggiato, in questa parte del quadro, da una figuretta molto piccola (in confronto a quella del geocentrismo); e le sue braccine non esprimono più esultanza ma sconforto.

Tuttavia, nel sistema strettamente copernicano, si può credere ancora di vivere in un mondo grande ma limitato, in cui l'importanza del genere umano può continuare a ritenersi notevole. Le condizioni diverranno davvero sempre più problematiche via via che la visione astronomica si ingrandirà, rendendo enorme la sproporzione tra le dimensioni dello spazio e quelle della Terra e dello stesso sistema solare in tutto il suo assieme.

E' impossibile dire se e fino a che punto Copernico potesse prevedere questo successivo ingrandimento. Ma egli ha conservato il cielo delle stelle fisse, anzitutto perché la questione esorbitava dal suo tema, e poi perché, da scienziato positivo,

non poteva dire nulla di più, senza cannocchiale: e dunque non gli si può imputare alcunché circa la finitezza della sfera siderale.

* * *

In conclusione, Copernico ha essenzialmente stabilito: 1) che è la Terra che gira intorno al Sole (e non viceversa, come appare ogni giorno); 2) che il Sole è immobile al centro del cielo; 3) che la Luna continua a girare intorno alla Terra, anche se questa si muove.

La prima e la terza tesi sono vere; la seconda lo è in modo impreciso — perché il Sole non è immobile, non è al centro del mondo, e non è proprio al centro neppure del sistema solare. Che infine la Luna faccia la ruota attorno alla Terra, era un fatto assodato fin dall'antichità: ma esso è stato confermato anche in rapporto ad una Terra in movimento su un'orbita periferica, il che non era arditezza da poco.

* * *

Dal punto di vista epistemologico (cioè in rapporto al metodo della scienza moderna), il primo dei tre punti elencati, ossia il nuovo rapporto Terra-Sole, ha sempre stupito tutti, perché non è un dato constatabile con l'esperienza, anzi è nettamente il contrario: e perciò il rovesciamento delle posizioni dei due astri è un risultato concepibile solo col pensiero (come emerge dal chiasma conoscitivo nel quadro). Per questo motivo, gli aprioristi e gli idealisti hanno sempre approfittato di tale celebre ragionamento per dedurne la sconfitta dell'esperienza e il trionfo completo della pura logicità. Ma, a rigore, non si tratta che di un esempio eminentissimo di uso corretto del pensiero nell'interpretare l'esperienza al servizio della ricerca del vero. Infatti, nel duello tra il giro del Sole e le anomalie dei moti, il pensiero ha finito col fare prevalere decisamente queste ultime nella precisazione della vera situazione reale: e tuttavia, con ciò stesso, non si è fondato che sulle mere attestazioni sensibili.

* * *

Il tratto saliente dello spirito copernicano, per quanto concerne la deontologia scientifica, è stato il suo voluto e totale silenzio circa l'aspetto filosofico delle sue stesse scoperte astronomiche. D'altronde, la piena consapevolezza che egli aveva al

riguardo è sicuramente innegabile. Essa è provata anzitutto dal suo voler procrastinare fino alla fine (per « quattro volte nove anni ») la pubblicazione dell'opera maggiore — la cui prima copia gli sarebbe stata posata sul letto di morte (il 24 maggio 1543) —. Anche i cenni suoi e dell'editore Andrea Osiander circa il carattere per allora « ipotetico » della nuova impostazione cosmologica confermano la estrema cautela con cui è stata lanciata la rivoluzione eliocentrica. Ma tutto ciò è pienamente giustificato: poiché, nella prima fase del contrasto per la Riforma, Copernico, anche come canonico, non ritenne evidentemente di aggiungere scisma a scisma e di correre inutili rischi. Ed è con questa disposizione di spirito che il sommo scienziato decise di dedicare, come è noto, con una lettera bellissima, il suo capolavoro proprio al Pontefice (Paolo III, Alessandro Farnese, colui che avrebbe aperto il Concilio di Trento e dato inizio alla Controriforma).

* * *

Da parte di Copernico, tale « epoché » filosofica, tale sospensione di giudizio circa le conseguenze prassologiche della negazione dell'antropocentrismo, può sembrare discutibile — poiché in concreto l'uomo non può essere soltanto un teoréta, non può non sentirsi anche filosoficamente impegnato *toto corde* —. Però, l'astensione copernicana circa il rapporto uomo-cosmo è servita anzitutto a salvare la parte strettamente astronomica del suo pensiero, togliendole ogni carattere polemico generale, e permettendole di consolidarsi e di imporsi, specie tra i competenti; e quindi, con questa dilazione, si è reso anche più facile di riuscire poi a chiarire e a fare accettare le grandi conseguenze etiche ed umane dell'eliocentrismo. Copernico ha lasciato ad altri questa battaglia, ma intanto il copernicanesimo è rimasto incontestato per un secolo, e l'anti-copernicanesimo è scoppiato, al tempo della guerra dei Trent'anni, quasi esclusivamente sulla questione morale-religiosa.

Data la mentalità che prevale oggigiorno, è probabile che il puro teoretismo del Nostro, il suo gusto austero per la verità, sembri quasi incomprensibile. In questo clima di praticismo e di utilitarismo esasperati, la prima domanda è sempre: a che cosa serve? che cosa rende? Infatti: che cosa importa sapere che è la Terra che gira intorno al Sole e non viceversa? quanti soldi se ne ricavano? Ecco una tipica scoperta... inutile. Tanto chiasso per nulla!

Eppure, sono proprio queste scoperte inutili che, appunto in senso filosofico e pratico, ci possono dare la schietta coscien-

za di un valore autentico, nonché la coscienza del mistero della vita e di quanto sia incerto anche ciò che di solito reputiamo, con estrema sicumera, come utile, economico, vantaggioso ecc.

* * *

Anche perciò è giusto dire che, dopo quattro secoli, si può ancora e spesso dubitare della saggezza dell'« uomo copernicano », succeduto alla rivoluzione eliocentrica, ma resta sempre più ammirevole l'esempio di lavoro e di prudenza offerto dall'autore di quella rivoluzione (F. Barone). Il fatto è che di uomini copernicani (o, se è lecito, « copernicati ») ce ne sono innumerevoli, e anche poco diversi da quelli pre-copernicani; ma di uomini « come Copernico » ce n'è purtroppo, nella storia moderna e contemporanea, soltanto qualche rarissimo esemplare.

Genova, giugno 1981.

EMANUELE GENNARO

CENNO BIBLIOGRAFICO

BERTRAND J., *Les Fondateurs de l'Astronomie*, 1865.

BIRKENMAJER L. A., *Mikolaj Kopernik*, Krakow, 1900 (in polacco).

COUDERC P., *Les étapes de l'Astronomie*, Paris, PUF, 1948.

ARMITAGE A., *Copernicus, the Founder of Modern Astronomy* (New York, 1947) tr. it. Torino, 1956.

DREYER J. L. E., *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero* (Cambridge, 1906) trad. it., Milano, Feltrinelli, 1970.

KUHN T. S., *La rivoluzione copernicana* (Cambridge, 1957) trad. it. Torino, Einaudi, 1972.

La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton, a cura di Paolo Rossi, Torino, Loescher, 1973.

COPERNICO N., *De revolutionibus orbium coelestium. La costituzione generale dell'universo*, a cura e con introduzione di Alessandro Koyré, trad. it., Torino, Einaudi, 1975.

Copernico e la rivoluzione dei cieli, a cura di Armando Reale e Anna Scafati, Roma, Cremonese, 1976.

COPERNICO N., *Opere*, a cura di Francesco Barone, Torino, UTET, 1979.

HUBERT JEDIN:

CONTRIBUTO PER UN DIBATTITO SULLA STORIA DELLA CHIESA (1)

Il 15 marzo 1944, in una camera del collegio Teutonico in Vaticano, alcuni studiosi di storia della chiesa (M. Maccarrone, P. Brezzi, F. Kempf) si riunivano nello studio di Hubert Jedin per discutere il progetto di una rivista che avrebbe iniziato presto le pubblicazioni, la «*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*».

Nel numero 1 del 1980, la stessa rivista, in prima pagina, pubblicava un breve ricordo di quell'incontro, scritto da uno dei presenti, e direttore del periodico fin dal primo numero, Mons. Michele Maccarrone. Il ricordo non era un necrologio, ma un omaggio al grande studioso tedesco, che il 17 giugno 1980 compiva 80 anni. Al testo dedicato al Jedin, seguiva la ristampa di un articolo apparso nell'«*Osservatore Romano*» dell' 11 marzo 1944, opera di don Giuseppe De Luca, dedicato all' analisi dell'opera storica del Jedin, già particolarmente ampia e di grande valore, nonostante l'ancora relativamente giovane età (Jedin era nato a Grossbriessen, nella Slesia, il 17 giugno 1900). Ma quel ricordo, affettuoso omaggio, ad un amico che «ha felicemente compiuto i suoi ottanta anni di vita», è diventato, per i lettori della rivista, un necrologio: infatti il volume è giunto ai lettori dopo la morte, quasi improvvisa, certamente inattesa, di H. Jedin.

Chi lo ha conosciuto, rimpiange oggi un grande storico, e ancor più un grande amico; tutti rimpiangono un grande mae-

---

(1) La presente nota vuole ricordare il contributo portato da Hubert Jedin al rinnovamento della storia della chiesa, in particolare con i suoi scritti sui problemi di metodo, e sullo statuto epistemologico della stessa storia della chiesa. Diversi di questi scritti sono stati raccolti nella prima parte del volume: H. JEDIN, *Chiesa della fede Chiesa della storia. Saggi scelti*, con un saggio introduttivo di G. Alberigo, Morcelliana, Brescia 1972. Tutte le citazioni contenute in questa nota, quando non sia indicata la provenienza, sono tratte da questo volume, e in particolare dai saggi: *Esame di coscienza di uno storico*; *Considerazioni sul compito dello storico della chiesa*; *Storia della chiesa come storia della salvezza?*; *La storia della chiesa è teologia e storia.*

stro, uno studioso che ha segnato una svolta nella storia della chiesa, quale raramente è dato di constatare; uno dei pochi autori dal quale tutti hanno imparato qualcosa, e i cui testi sono diventati riferimento obbligato per chiunque studi, in particolare, la storia religiosa del XVI secolo; perché H. Jedin, con le sue ricerche e le sue opere, ha modificato radicalmente — lo afferma molto giustamente G. Alberigo in un commosso ricordo pubblicato nel fascicolo n. 2 di « Cristianesimo nella storia » —, la nostra conoscenza del XVI secolo.

Proprio i temi legati alla Riforma ed al Concilio di Trento hanno rappresentato l'elemento centrale e costante di tutte le ricerche di H. Jedin: dalla biografia di Seripando, all'immenso lavoro dedicato alla pubblicazione in edizione critica dei materiali di lavoro del Concilio di Trento, alla sua opera più significativa, e più nota, la storia di quello stesso Concilio, la cui edizione italiana è in corso e sarà presto completata, presso le edizioni Morcelliana.

Jedin ha condotto le sue ricerche spinto da una convinzione profonda, non sempre, nonostante le apparenze, patrimonio di tutti gli storici: chi fa ricerca, non deve lavorare sulla base di una tesi preconcetta. La tesi emerge dalla ricerca, non viceversa. Un'affermazione del genere, applicata allo studio della Riforma e della Controriforma, doveva rivelarsi quasi dirompente, tenuto conto della tradizione di studi in cui Jedin veniva a collocarsi. Il metodo di lavoro di H. Jedin, visto a posteriori, si presenta come assolutamente semplice, e proprio per questo straordinario. Un periodo storico si affronta prima di tutto conoscendo a fondo la storiografia sul periodo stesso, poi cercando, studiando e utilizzando tutta la documentazione reperibile e utile a migliorare la conoscenza degli argomenti che si studiano. Lo studio di quei documenti può diventare anzi talmente accurato, da permetterne un'edizione critica: offrendo così ad altri ricercatori la possibilità di accedere alle fonti. Forse Jedin non immaginava che tutta la vita gli sarebbe appena bastata per realizzare il suo programma di lavoro, quando decideva di dedicarsi allo studio della società religiosa all'interno della quale sarebbero nati i germi della Riforma. Tutti i suoi saggi, e sono moltissimi, sono in qualche modo legati a queste indagini: non vi erano più personaggi né momenti misteriosi nella storia religiosa del XVI secolo per Hubert Jedin: e praticamente non ce ne sono più, oggi, per i suoi lettori.

La premessa per le sue ricerche è l'ampio saggio storiografico del 1931, *Ricerche di storia ecclesiastica della Riforma dal 1876*, ampio affresco della storiografia religiosa tedesca dedicata ad un tema così profondamente sentito nella patria di

Lutero. Studiati i risultati a cui era giunta quella storiografia, ricca di nomi illustri e di opere degne dei loro autori, Jedin iniziava la sua personale ricerca. I risultati si avranno soprattutto a partire dal primo volume della storia del Concilio di Trento, un volume che avrebbe suscitato più di una obiezione, nel clima non certo idilliaco, e neppure troppo ecumenico, degli anni della stesura e della pubblicazione (il volume usciva nel 1949 in edizione italiana, tradotto da Clara Valente, anticipando l'edizione tedesca). La premessa indicava chiaramente il metodo e le convinzioni dell'autore:

« Da Sarpi a Pallavicino — sono le prime righe della prefazione —, vale a dire da trecento anni, il mondo attende una storia del Concilio di Trento che sia qualcosa di più di una semplice polemica di accuse e di difese. Ranke ritenne impossibile una simile storia oggettiva: perché coloro che desideravano scriverla non avevano a disposizione le fonti principali, mentre coloro che potevano scriverla non volevano dedicarvisi. Queste difficoltà sono state superate col mettere a disposizione degli studiosi gli archivi vaticani. Ma esiste un altro ostacolo, un ostacolo che da Ranke in poi si è straordinariamente rafforzato e che rende la compilazione, oggi, di una storia del Concilio di Trento quanto mai difficoltosa: una vera audacia per chi intende affrontarla. Lo storico viene infatti a trovarsi gravato di un compito che egli non è in grado di assolvere da solo in modo adeguato. Egli dovrebbe, in realtà, abbracciare in una sintetica visione gli avvenimenti politici di un'epoca assai movimentata, e contemporaneamente dovrebbe seguire l'elaborazione del pensiero di un'intera generazione di teologi, nonché essere perfettamente al corrente dello sviluppo della disciplina ecclesiastica e del diritto canonico nel periodo di passaggio dall' evo medio all'epoca moderna. In definitiva, egli dovrebbe essere contemporaneamente uno storico, un teologo, un canonista; cioè avere conoscenze profonde in tre campi del sapere, ciascuno dei quali richiede per sé solo la dedizione di un'intera vita di studioso ». Jedin appare apertamente preoccupato di non rifare una storia di polemiche e di accuse; è schiacciato dal peso delle competenze richieste: sarà sempre convinto, come scrive nella prefazione, che uno storico della chiesa deve in qualche modo essere anche teologo. E appare anche convinto che la fedeltà alla chiesa non è un ostacolo, ma una premessa che non deve impedire di guardare con la stessa serietà e attenzione quello che è sempre stato considerato l'avversario. Scrive ancora nella prefazione: « Dalla chiesa questo libro assume i suoi criteri di valore. Ma essi non mi hanno mai impedito di cercare di capire e di chiarire i punti di vista di quella che allora

era "l'altra parte", anche là dove si rendeva necessario rendere pubblici fatti veri ma scottanti ». Anche questo può sembrare oggi del tutto scontato: ma lo è sempre stato, anche quando si preferiva non parlare di certi argomenti, con la scusa che si offriva così un'arma in più ai nemici della chiesa?

Rigore scientifico, onestà intellettuale, coraggio di affrontare tutti gli argomenti, ampiezza di affermazione perché i documenti venissero sempre letti nel loro contesto, senza forzature: erano le premesse del successo del suo lavoro. E introducevano, anche se con difficoltà, una nuova prassi nella storiografia ecclesiastica: la storia è studio degli avvenimenti e sforzo per comprenderli, al di fuori di ogni preoccupazione apologetica. Non esiste migliore apologia dell'onestà della ricerca, così come non vi è peggiore difesa della chiesa, di quella che crede di rendere servizio alla verità nascondendo episodi o avvenimenti che fanno parte della umanità, e quindi fallibilità, dei protagonisti di quella storia. Questo comporta logicamente, e anche in questo Jedin diventa un vero precursore, il rifiuto della storia controversistica, e della sua ottica confessionale, da qualunque parte venga. La storia della chiesa è prima di tutto un aspetto della storia generale del periodo di cui ci si interessa: tanto meglio è capita, quanto più è inserita nel suo tempo, nelle problematiche più ampie della società contemporanea. Quanto più si dilata l'ambito della ricerca, tanto più facile diventa storicizzare l'argomento studiato, soprattutto quando si tratta di analizzare un conflitto. Troppo spesso la Riforma era stata studiata non nelle sue premesse e nel suo svolgimento, ma alla luce dei suoi esiti: e gli storici avevano la vista annebbiata dal tempo e dalle controversie successive. Proprio l'abbandono dell'ottica confessionale doveva permettere un approccio del tutto diverso all'argomento, e il superamento di tanti pregiudizi. Gli strumenti operativi poi non potevano non essere quelli propri di tutta la storiografia, compresa quella laica. Non esiste infatti un modo religioso e un modo laico di fare storia: possono essere diversi gli approcci, non le tecniche.

Convinto che non esiste una riflessione metodologica che non si accompagni alla ricerca empirica, Jedin però appare altrettanto convinto della necessità che lo storico chiarisca continuamente a se stesso i criteri ed i presupposti della sua indagine, le premesse da cui parte, le domande che pone al documento, i pregiudizi, o le precomprensioni, da cui muove. « Non esiste nessuna scienza, scrive, soprattutto nessuna scienza storica, senza presupposti. Lo storico della chiesa il quale sia protestante, e quello marxista ancor più, portano con sé dei presupposti, così come noi. In questo noi non ci distinguiamo da

essi. Soprattutto non c'è una storia obiettiva, c'è soltanto una storia imparziale ».

Se sono numerosissimi i saggi, di diversa ampiezza, scritti nel corso dello svolgimento delle sue ricerche di base, come complemento alle medesime, o come momenti di ricerca collaterali, sono ugualmente numerosi i suoi interventi metodologici, le sue discussioni critiche, i suoi « esami di coscienza » (è il titolo di uno scritto del 1947: *Esame di coscienza di uno storico*). Quasi tutti tesi a chiarire non solo i criteri con cui si fa ricerca, ma anche il significato e la natura di un particolare settore della ricerca storico-religiosa, la storia della chiesa. Data per scontata la necessità di un rigoroso metodo storico-positivo, Jedin si interroga sulla natura specifica della stessa storia della chiesa: se cioè debba considerarsi disciplina esclusivamente storica, o se non si debba piuttosto considerare una disciplina teologica. Jedin avrebbe ripreso diversi suoi interventi, per ulteriormente chiarirli e precisarli, nel momento in cui si faceva promotore di una grandiosa impresa storiografica, un ampio *manuale* di storia della chiesa, la cui stesura veniva affidata a diversi specialisti, diretti e coordinati dallo storico tedesco. L'opera è giunta al termine solo recentemente (l'edizione italiana è stata curata da Jaca Book): ed ha come premessa un saggio di H. Jedin, dove emerge ancora una volta l'immensa erudizione dello studioso, la sua chiarezza espositiva, la sua capacità di sintesi ed i criteri ai quali intendeva informare l'impresa nella sua globalità, in base ad una concezione della storia della chiesa ripetutamente enunciata.

La storia della chiesa si era presentata sempre come materia di insegnamento nei seminari, e quindi come momento di rilettura del proprio passato in chiave apologetica, in un disegno globale dove la teologia dogmatica restava la regina: non solo la filosofia, ma tutte le discipline erano le sue *ancillae*. Fin dove però l'esigenza apologetica, o anche solo quella dogmatica, permettono alla storia della chiesa una propria autonomia, un proprio metodo? La storia della chiesa si deve considerare disciplina storica nel senso più preciso e ristretto del termine, o disciplina teologica? In altri termini, se l'oggetto della storia della chiesa è la comunità dei credenti nella sua globalità, la chiesa gerarchica e strutturata, quell'oggetto di studio deve essere definito dalla teologia o dalle scienze empiriche? Come è ancora possibile parlare di autonomia della storia della chiesa, se essa deve ricevere la definizione del suo oggetto da un'altra disciplina, la teologia?

Jedin affronta il problema da diverse angolature, e con sfumature diverse. « Il professore di dogmatica, scrive, basandosi

sulle definizioni dei papi e dei concili e sulle fonti della rivelazione, espone la dottrina sull'essenza della chiesa, ma non appena esso vuole superare le pure formule, è costretto a porsi in contatto con la realtà storica e studiare l'attività della chiesa come mediatrice della grazia e della verità nel corso della storia. Lo storico della chiesa invece comincia con lo studiare questa, ma non deve mai astrarsi dal dogma; anch'egli attraverso le forme varianti, attraverso i fenomeni sviluppatisi nel tempo e nello spazio, tende ad arrivare fino all'essenza soprannaturale della chiesa. Così la storia della chiesa diventa anche essa *aedificatio corporis Christi* ».

La storia della chiesa non può non essere prima di tutto teologia, ma essa è anche ed essenzialmente storia: « Tutti sono d'accordo, scrive ancora, nel riconoscere che la storia della chiesa sia anzitutto e soprattutto teologia, e precisamente teologia storica, avendo come oggetto la chiesa di Cristo, il cui concetto essa trae dalla dogmatica. In quanto però si propone di seguire lo sviluppo della chiesa nel tempo e nello spazio, la sua azione come portatrice di verità e di grazia, essa è storia, e come tale opera con il metodo storico ».

Solo un criterio metodologico rigidamente scientifico ci permette di evitare quello che un giorno un altro grande storico, L. Febvre, aveva chiamato l'unico peccato veramente irremissibile, l'anacronismo. « Fu un errore di valutazione da parte dello storico Pastor, scrive ancora Jedin, aver giudicato la politica ecclesiastica di Filippo II e l'episcopalismo dei vescovi spagnoli al tempo del Concilio di Trento, secondo il concetto di Chiesa che era proprio del Vaticano I ». Bisogna storicizzare i concetti, evitare di leggere la storia della chiesa di un periodo in base alle acquisizioni di un altro periodo; ma storicizzare non significa laicizzare del tutto, anzi, « presupposto di ogni storia della chiesa è il concetto teologico di chiesa ». Ed è il concetto teologico di chiesa che noi assumiamo dalla dottrina della fede, e che rappresenta « la prima cerniera che unisce la storia della chiesa alla teologia e ne fa una disciplina teologica ».

Tale definizione rappresenta poi la premessa per un continuo arricchimento e rinnovamento della storia della chiesa. Jedin infatti constata, e si riferisce ad esempio alle ampie ricerche storico-teologiche del padre Congar dedicate alla vera e alla falsa riforma, « che lo spostarsi dell'interesse dalla storia esteriore della chiesa a quella interiore, alla storia del dogma, della liturgia, della devozione è strettamente connesso con l'approfondirsi del concetto di chiesa ». Il rinnovamento dello studio della teologia della chiesa, in altre parole, diventa premessa al continuo rinnovamento della storia della chiesa, proprio gra-

zie alla stretta interconnessione tra storia della chiesa ed ecclesiologia. Né si deve pensare che tale definizione della storia della chiesa ne restringa l'ambito e ne limiti le possibilità. « L'orientamento ecclesiologico della storia della chiesa, continua Jedin, non implica affatto, come si potrebbe pensare, una restrizione del suo campo di visuale, al contrario. Come la missione della chiesa è universale e si rivolge all'umanità come a un tutto, così anche la sua storia è universale, nel vero senso della parola. Essa ha dovuto invero staccarsi dalla storia universale, ma *non conosce alcun ambito profano che debba essere abbandonato ad una "storia profana"* ».

Jedin è ben consapevole di esporsi alla critica, ribadendo con tanta ostinazione il duplice statuto della storia della chiesa, sia dei teologi sia degli storici. I primi hanno difficoltà ad ammettere che le norme metodologiche per studiare lo sviluppo nel tempo della istituzione che rappresenta l'elemento centrale della loro riflessione, la chiesa, debbano essere desunte dalle discipline storiche, con il rischio di storicizzare eccessivamente la chiesa stessa e trasformarla in una qualsiasi istituzione, priva dell'assistenza dello Spirito, e non più luogo privilegiato della presenza di Dio nella storia; gli storici poi non possono evidentemente dare per scontato che l'oggetto della loro ricerca contenga come elemento fondamentale dei connotati che sfuggono all'indagine, che veicolano il mistero e che rendono inafferrabile l'essenza stessa dell'istituzione. D'altra parte, tutte le volte che si è fatto della storia della chiesa un luogo di riflessione teologica, si è finito per non percepire più le linee di distinzione fra la storia della chiesa e la storia della salvezza; oppure, partendo da quello stesso disegno di salvezza che per il credente si realizza nella chiesa anche visibile, si è finito per sconfinare in forme più o meno larvate di teologia della storia.

Jedin sente di dover difendere soprattutto il carattere storico della disciplina; il suo carattere teologico, particolarmente in ambito cattolico, non era mai stato posto in causa dagli abituali cultori della materia. « La storia della chiesa, scrive, per il suo oggetto, che è la chiesa, è *teologia*, ma è *anche storia*, e nel pieno significato della parola. Essa applica il metodo storico per accertare gli avvenimenti ed i fatti del passato della chiesa e per collegarli geneticamente fra loro ». Lo storico della chiesa, che sia anche credente, pur convinto che i fatti, gli avvenimenti, si possono cogliere soltanto attraverso la ricerca empirica, non può però dimenticare che la chiesa è anche l'elemento centrale del piano di salvezza del Padre. Scrive quindi Jedin: « La chiesa è continuatrice ed esecutrice della missione

dell'Uomo-Dio attraverso i secoli, fino alla sua venuta, nella gloria. La visione della storia della chiesa secondo categorie di storia della salvezza non è *una* interpretazione, ma *la* interpretazione adeguata della storia della chiesa. Essa riposa sul principio di fede che la chiesa fu fondata da Gesù Cristo ed è guidata dallo Spirito Santo, che il peccato e l'umana fragilità che vi compaiono restano tuttavia inseriti e subordinati nel piano divino di salvezza e che, nonostante le sue umane deficienze ed i grandi insuccessi (non esiste alcun progresso rettilineo), essa raggiungerà la sua meta finale ».

Tali affermazioni aprono evidentemente un altro discorso, molto più delicato: quello del rapporto tra fede e ricerca storica, quello della possibilità per il non credente di fare storia della chiesa. Senza voler entrare nel dibattito, che non potrebbe limitarsi a questo preciso settore, ma andrebbe allargato ad ogni altra impresa storiografica (è sempre indispensabile *leggere dall'interno* la storia di una istituzione per poterla capire? In altri termini, e in linguaggio sociologico, è soltanto l'*osservatore partecipante* che può studiare un fenomeno?), è chiaro che la visione escatologica della storia umana, che è propria del credente, non può non intervenire anche nello storico, che analizza una vicenda, ma *sa per fede* che quella stessa vicenda si inserisce in un piano di salvezza la cui globalità è presente solo nella mente di Dio. Jedin non è per nulla d'accordo con quanti « pretendono che lo storiografo non debba avere né religione né patria » (e riferisce espressioni analoghe di Möhler, lo storico e teologo al quale Jedin si rifà molto spesso). Lo storico ha sempre una sua fede, una sua scala di valori, a qualunque progetto di vita o religione si ispiri. Il credente quindi è anche partecipe delle vicende che studia: « La storia della chiesa per noi non è un film che si svolge davanti ai nostri occhi senza un nostro impegno interiore; è un dramma del quale noi stessi siamo partecipi. Questa relazione di soggetto-oggetto è unica nel suo genere, è la seconda cerniera che unisce la storia della chiesa alla scienza della fede. Qui si rende manifesto l'abisso che la separa da una visione della storia puramente umanistica e positivistica: non l'uomo da solo o nei suoi legami sociali sta al centro della storia della chiesa, ma Dio; essa è *teocentrica* e *non antropocentrica* ». Ed è proprio la categoria *storia della salvezza* che aiuta a collocare ogni avvenimento in un piano divino, anche se nascosto alla mente dello storico: « *Anche l'interpretazione della storia ecclesiastica con categorie di storia della salvezza, ed essa soprattutto, deve tener per fermo che non ha carattere definitivo, ma provvisorio.* Il significato di un singolo evento, la missione di una de-

terminata personalità, sia quella di un papa o di un fondatore d'ordine, può essere definitivamente fissata soltanto quando la storia della chiesa sia conchiusa, ossia alla luce dell'escatologia. Sta qui il limite, che ci invita alla massima prudenza e modestia ». Ma non ci porta affatto ad abbandonare lo studio degli avvenimenti nella loro realtà, per rifugiarci in interpretazioni pseudo-religiose, con la scusa del piano divino presente anche se a noi velato: « *La nostra scienza deve occuparsi esclusivamente dello svolgimento reale della storia della chiesa, non di quello possibile*... L'interpretazione della storia della chiesa secondo categorie di storia della salvezza, il suo orientamento ecclesiologico varranno ad approfondirla e ad arricchirla, ma non potranno sostituire ciò che le fonti, l'indagine scientifica, l'esposizione documentata hanno raggiunto e possono offrire. La loro svalutazione sarebbe un regresso, non un progresso ».

Alla luce di queste affermazioni, Jedin conclude con forza e convinzione che *la storia della chiesa è teologia e storia.* E' teologia a causa del suo oggetto, la chiesa, fondata da Cristo e assistita dallo Spirito Santo. Lo sviluppo della chiesa quindi non è solo umano, ma anche divino. Studiarne la storia significa fare della ecclesiologia storica, studiare l'umano nel divino, partire dall'elemento visibile per cercare l'invisibile. La storia della chiesa è però scienza storica per il suo metodo: essa lavora con gli stessi criteri della storia generale. Le differenze si verificano quando lo storico della chiesa cerca di connettere i fatti storici per interpretarli, per risalirne alle cause. E' infatti a questo stadio che si manifesta necessariamente il punto di vista religioso o filosofico dello storico, un punto di vista che egli non può trarre o desumere dai fatti che studia, ma che introduce in quegli stessi fatti. Ma non vi è ragione per affermare che la fede impedisca allo storico l'applicazione di un rigoroso metodo critico. D'altronde, è solo il clima positivista che aveva portato a credere che il compito dello storico fosse la raccolta e la presentazione asettica del documento e dei fatti: chi crede oggi, superato quel clima e assorbiti gli elementi positivi che ne sono emersi, alla neutralità dei fatti, ed alla neutralità dello storico?

Ma la radicata convinzione che la storia della chiesa sia essenzialmente dottrina teologica, non impedisce a H. Jedin di vedere i limiti ed i rischi di tale affermazione. I rischi sono soprattutto quelli derivanti dalla tendenza della teologia dogmatica più recente a considerare la storia della salvezza come elemento centrale di ogni riflessione teologica: questo potrebbe riportare lo storico a lasciarsi tentare da un progetto di storia della chiesa che non fosse altro che una ambigua forma di sto-

ria della salvezza, o che sconfinasse in una teologia della storia. Sia in un caso che nell'altro, nota Jedin, si tratterebbe di un ritorno ad una concezione che, prevalente per un millennio, dovette essere abbandonata, perché assolutamente inadeguata. I limiti derivano dal fatto che « certamente è più facile difendere questa tesi astratta (che la storia della chiesa sia teologia) che concretarla in una narrazione della storia della chiesa ». Ma al momento, insiste Jedin, « mi sembra quasi ancor più urgente e più attuale la seconda parte della tesi, cioè che la storia della chiesa è una scienza storica, che lavora secondo un severo metodo storico ».

Forse Jedin si rendeva conto che con simili affermazioni apriva la strada ad un'altra concezione, che in qualche modo si pone come il superamento logico delle sue premesse. Affermare che è molto facile difendere la tesi della natura teologica della storia della chiesa in astratto, mentre è molto meno facile concretare tale affermazione in una narrazione della storia della chiesa, non poteva diventare la premessa per la collocazione della storia della chiesa fra le discipline essenzialmente storiche? Non significava sentire la concreta difficoltà nel fare la storia di una istituzione, quando la definizione della medesima sfugge ai criteri propri della disciplina storica che elabora il progetto di ricerca?

Jedin era certamente consapevole di tale possibilità; e sapeva bene che diversi dei suoi amici e discepoli, partiti dalle sue premesse, avevano finito per affermare che la storia della chiesa è disciplina esclusivamente storica. Anche in questo, Jedin ha finito di svolgere il ruolo che è proprio dei grandi maestri: che aprono delle strade, e non pretendono di percorrerle fino in fondo; di quei maestri che non si fanno un vanto di avere discepoli che li imitano, ma che hanno insegnato ai discepoli ad andare oltre, a camminare con le proprie gambe, a modificare, approfondendole, le conclusioni a cui il maestro era pervenuto. Jedin ha avuto il merito di portare la storiografia ecclesiastica alla definitiva acquisizione del metodo storico-critico, e di aprire un dibattito sulla corretta interpretazione della storia della chiesa. Il proseguimento di quel dibattito potrebbe portare anche ad esiti diversi da quelli previsti dalla storico tedesco (« non è un'onta essere superati », scriveva un giorno lo stesso Jedin); ma è proprio il confronto dialettico con le sue tesi, e con le sue affermazioni, il miglior modo di rendere omaggio alla sua grande qualità di storico, e di coglierne l'insegnamento.

MAURILIO GUASCO

LA NARRATIVA ITALIANA DEL '900 DI ISPIRAZIONE RELIGIOSA

Per narrativa d'ispirazione religiosa non si deve intendere soltanto la narrativa di immagini, atmosfere e contenuti cattolici o cristiani, ma anche quella letteratura che si pone i più laceranti e radicali interrogativi sulla nostra condizione umana; sulla nostra esistenzialità. Essa scandaglia e interroga il nostro viaggio e il nostro destino. Cerca l'infinito e Dio, non solamente nella luce, ma anche nelle tenebre.

La narrativa ad ispirazione religiosa può muoversi in un orizzonte di disperazione; può inveire, al limite, allo scopo di individuare nella nebbia del male il nome santo del Signore; meglio il suo volto. Credo abbia sempre forte coscienza del senso di colpa e una particolare sensibilità e consapevolezza nei confronti dell'enorme presenza del male nella storia delle anime e della società. Sa che il bene e il male non sono radicalmente divisi, ma si mescolano.

In genere, tuttavia, la narrativa di ispirazione religiosa è, per così dire, fatta dalla Grazia. E' la Grazia a costituire il vero, anche se nascosto, personaggio di questa letteratura. Una Grazia che cerca e penetra; ora balenante e ora discreta; ora persino arguta e deliziosa, talaltra « creatura » che opera in una situazione obiettivamente resistente e ossessiva; o anche tragica e cupa. Perché la narrativa, nella sua più profonda essenzialità, rimane una ricerca specifica di conoscenza e di amore che va al di là dell'analisi storica: anzi più convincente e radicale di essa. E' più « simpatica » della riflessione filosofica, in quanto la narrativa ha una tenerezza che né la storia, né la filosofia possiedono.

Federigo Tozzi, l'illustre scrittore senese (nacque a Siena nel 1883 e morì a Roma il 21 marzo 1920, domenica di passione), è senz'altro l'esponente maggiore della narrativa italiana del '900 a ispirazione religiosa. Era ancora adolescente quando gli mancò la madre; e da quella morte la sua vita è stata decisamente segnata. La sua esistenza fu ribelle e disordinata; Tozzi

ebbe contrasti con il padre, trattore dell'osteria senese « Al pesce azzurro ». Fu anarchico e socialista, in gioventù. Anticlericale di stampo sentimentale. Poi la conversione a un cattolicesimo intransigente e perfino, verbalmente, intollerante, che si espresse nella celebre rivista *La Torre*, pochi numeri nel 1913, redatta insieme all'amico Domenico Giuliotti, di quattro anni più anziano.

Il narratore senese è scarsamente noto, e anche poco letto, nonostante sia ritenuto dalla critica, con Verga e Italo Svevo, il più grande scrittore italiano di questo secolo. La sua fama è legata a tre libri importanti *Con gli occhi chiusi*, pubblicato quando Tozzi era ancora in vita; *Il podere* e *Tre croci*, che videro la luce postumi e sono stati ripubblicati alcuni anni fa dall'editore Vallecchi.

Come ebbe a scrivere l'autorevole critico letterario Luigi Baldacci, il punto di vista di Tozzi è religioso. Il peccato originale domina quasi tutta la sua narrativa con una cupezza e una dilatazione terribile e visionaria. Lo scrittore ha consapevolezza anche dell'inspiegabilità e vastità del male nella storia personale; un male che travolge fino all'inettitudine i protagonisti dei romanzi *Con gli occhi chiusi* e con *Tre croci*.

Pare che non ci sia salvazione cristica. *Con gli occhi chiusi* è una radiografia impietosa della lussuria della carne; *Tre croci*, che è probabilmente la sua prova più alta, rimane una radiografia singolare della lussuria del cibo. Tozzi aveva una natura sensuale, tanto che molte sue pagine non nascondono una sensualità primordiale « o contadinesca », come è stato notato. Ma la sua narrativa è una condanna senza attenuanti, da un punto di vista narrativo e teologico, della lussuria vista come falsa speranza anche sul piano puramente umano. Come un'inutile illusione che seduce le anime fino al delirio e all'irrealtà. La lussuria e la sensualità non possono contrastare il tempo, l'infinito, la morte e il dolore.

La religiosità della narrativa tozziana è poi sottolineata dalla particolare assenza del tempo che vi si riscontra. Il tempo è confuso e come annullato; si tratta di un'assenza del tempo che è tipicamente mistica. I mistici infatti nel loro sforzo di immedesimazione e di estasi con Dio perdono e ignorano la dimensione temporale che noi possediamo; e questo traspare molto bene anche dagli scritti lasciatici dai mistici più eminenti. Tozzi fu attratto dai mistici senesi; dalla loro tenerezza esistenziale e dal loro linguaggio, che è un linguaggio innovativo e sperimentalista. Non bisogna dimenticare che il narratore senese dedicò un'antologia alle più belle pagine di Santa

Caterina. Lo stile teso e plenario di Tozzi; la sua stessa sensualità; i suoi improvvisi squarci divisi tra scabro realismo e lirismo esagitato hanno senz'altro risentito dell'influenza mistica.

Però, i « piccoli » in Tozzi si salvano. E' interessante far notare come tutta la narrativa tozziana si contraddistingua attraverso la cosiddetta insignificanza degli avvenimenti descritti. In altre parole, nei romanzi del narratore senese non c'è la grande storia; viene invece in luce la storia degli avvenimenti umili, la radiografia dei piccoli fatti; che è poi una visione religiosa e se vogliamo teologica della storia — una costante facilmente rintracciabile negli scrittori di matrice cristiana — in quanto Tozzi coglie la misteriosità, il miracolo e l'importanza nelle azioni apparentemente più insignificanti. Anche la banalità può nascondere il prodigio e la meraviglia.

L'inferno, crudo e amplissimo, permea della sua tragedia l'orizzonte tozziano; però il tempo in Tozzi, proprio perché *assente*, è il tempo finale della parusia e del Paradiso. Quindi, attraverso questa struttura narrativa del *non-tempo*, che è tipicamente agostiniana oltre che mistica, il grande narratore sconfigge l'inferno e fa trionfare la Grazia. Una Grazia, che, più che efficace nel mondo, pare legata al Giudizio finale di Dio; o anche a un sentimento dell'Apocalisse, intesa tradizionalmente come distruzione della bestia. Gli *inetti* di Tozzi, così distanti dall'inettitudine materialistica di Svevo, sono in qualche modo degli abulici teologici; si trovano ad agire, o meglio a non-agire, in un mondo segnato dalla veemenza e incommensurabilità demoniaca. Ma la tenerezza mistica di Tozzi è il segno che, anche nel suo duro e compatto mondo di oscurità e di disperazione, la Grazia opera, particolarmente tra le povere donne sciancate del popolo.

Nicola Lisi, lo scrittore che mi è tanto caro e al quale ho dedicato l'unica monografia esistente, nacque a Scarperia del Mugello, vicino a Firenze, il 15 aprile 1893 e morì nel capoluogo toscano il 24 novembre 1975. Le sue opere principali sono costituite dal *Paese dell'anima* (1934), dal *Diario di un parroco di campagna* (1942), da *Amore e desolazione* (1946) e da *La parlata dalla finestra di casa* (1973), tutti pubblicati da Vallecchi.

La religiosità lisiana è piena di immagini cattoliche tradizionali: ha come punto di riferimento un mondo pre-borghese di civiltà orale e popolare, animato dalle rogazioni, dalle processioni, dagli incappati delle confraternite, in cui si muovono anche gli angeli, gli eremiti, i frati questuanti. Si tratta della religiosità del villaggio, sottolineata da una continua *legenda*

aurea, visiva e pittorica; di una religiosità che deve essere intesa soprattutto come *storia della pietà* nel significato che ad essa aveva dato don Giuseppe De Luca, l'acuto e straordinario prete lucano e romano, fondatore delle Edizioni di Storia e Letteratura, edite a Roma.

La pietà come risposta ingenua e fattiva, come preghiera e opera del popolo, come tradizione e fervore, verso la Grazia distribuita dal Signore a piene mani nella storia del mondo e delle persone. A Lisi è stato rimproverato di aver sedimentato e diffuso un sacro non propriamente cristiano, caratterizzato da nuclei indistinti e cosmici, da insorgenze ancestrali e magiche. Qualcuno è giunto a parlare addirittura di pananimismo.

Non ritengo che tutto ciò costituisca una mortificazione della religiosità; perché la religiosità dello scrittore cattolico fiorentino ha una sua vita arcaicizzante e amabilmente popolaresca, legata ai calendari, alla vita semplice e buona; a una fantasia immaginosa e ingenua. I colori di un mondo oralizzante e devoto sono evidenziati cromaticamente secondo la fede dei nostri antichi; fede realistica e sognante come quella degli ex-voto, con impressa la visività dei pittori mugellani amati da Lisi: il Beato Angelico e Andrea del Castagno.

Tuttavia, la religiosità lisiana non è costituita soltanto da questo: manifesta esplicitamente il messaggio paolino dell'ottimismo e ha una sua plenarietà di grazia, di attesa e di sortilegio, resi da uno degli stili più esigenti e nitidi che la nostra letteratura contemporanea possegga. Tanto che critici come Geno Pampaloni, Carlo Bo, Leone Piccioni e Luigi Baldacci hanno parlato di scrittura pressoché insuperabile per quella sua luce, per quel suo interno prodigio e incanto; per quel suo fascino così lineare e insieme, anche, così complesso e colto.

In Lisi, oltre a un mondo che è mondo di carne e insieme trasparente *paese dell'anima* e *concerto domenicale* (titolo di un'altra sua opera), si riscontrano i grandi temi cattolici del corpo concepito come « tempio dello Spirito Santo » e « vaso di Grazia »; della bellezza come testimonianza e orma incancellabile di Dio. Della creazione intesa come *grazia figurata*. Ciò è espresso senza pedanteria o affanno, ma con un'estrema amabilità e amore alla parola e all'interiorità.

Nella narrativa lisiana, così terapeutica e catartica nel senso letterale del termine, c'è imponente traccia di quell'antica poetica cristiana che coglie il miracolo in ogni più piccola creatura e avvenimento, con un sentimento assolutamente non panteista. Dio è all'opera quasi dovunque nei libri di Lisi; senza clamorosi interventi, ma con una sorta di naturale disposizione

verso le cose e la piccola storia. Di Lisi, ricordiamo ancora la gentilezza, più senese che fiorentina, per dirla con Pampaloni; la delicatezza, il mistero, l'attesa; la netta sospensione; l'inclinazione mistica. E ciò che è più sorprendente in uno scrittore di siffatta formazione: lo *humour*, non eclatante, bensì mite; in ogni caso pronto, talvolta un po' malizioso. Quella dello *humour* è una qualità rarissima tra gli scrittori italiani del '900. E ancora una lenta e ormai spirituale sensualità.

Tutta la narrativa lisiana è come interiorizzata, con una sorta di viaggio lievissimo: alla stregua di una barca a vela che si stacchi dalla sponda per un viaggio meraviglioso verso un approdo indecifrabile, come ebbe a scrivere Carlo Bo, allorché apparve *Paese dell'anima*, paragonandolo al *Grand-Meaulnes* di Alain Fournier.

I padri gesuiti presero un abbaglio, stroncando al suo apparire *Il diario di un parroco di campagna.* In una nota non firmata, ma appartenente a Padre Castelli, *La Civiltà Cattolica* parlò di libro esangue, scarsamente teologico; quasi segnato da una sorta di infantilismo cattolico. Poi si vide la grande perfezione di questo libro, che era un vasto ritratto liturgico, sapienziale e pittorico del cattolicesimo tradizionale e popolareggiante. Ritratto gaudioso e un po' eccentrico, che era l'affresco di una cristianità del villaggio al tramonto. La teologia vi era ben presente, ma consegnata attraverso i deliziosi frammenti di un' *école du regard* intesa cattolicamente. Un'umanità splendente e umilissima spandeva naturalmente la gioia soave della Grazia, secondo una tradizione cattolica che veniva dai Fioretti e non dal rigorismo pascaliano.

Il suo ultimo lavoro, intitolato *Parlata dalla finestra di casa* (1973), ha dato modo di verificare la novità della struttura narrativa lisiana, che era di fatto più moderna di tanti sperimentalismi proclamati a gran voce. In questa opera che stupì tutti, lo scrittore fiorentino, seguendo l'accattivante flusso delle placide parlate paesane, trovò la maniera di riunire in una prova eccezionale la storia e la memoria, l'interiorità e la fede al colmo di una scrittura impareggiabile.

Altro notevole scrittore contemporaneo d'ispirazione cristiana è senza dubbio Bonaventura Tecchi, nato a Bagnoregio in provincia di Viterbo nel 1895, morto nel 1968. Si tratta di un narratore di « storie morali », che esplora la profondità delle coscienze, l'abissalità del peccato, con la ricchezza e la tolleranza cristiana. Infatti, Tecchi nella sua introspezione non viene mai meno a quei toni di affabilità, pur nelle analisi intime impietose; a una sorta di chiarità singolare e insieme di pietà che

lo hanno reso tanto inconfondibile. In lui, il bene e il male non sono contrapposti o rigidamente impersonati, come nelle fiabe o nelle antiche leggende; si mescolano piuttosto nelle anime, come il grano e il loglio dei campi evangelici.

Certamente Tecchi è un narratore delle anime, o dell'anima, che scandaglia tutto il mistero di amore e di peccato della persona. In questo senso, è scrittore profondamente religioso, anche se a una lettura distratta non sembrerebbe. La storia de *Gli egoisti*, Bompiani, 1959, gli ha dato una vasta notorietà e lo ha imposto come uno dei maggiori narratori del '900 italiano. La sua lezione è stregata, attraversata da incantevoli, ma non esterne, o evidenti, malinconie. La sua scrittura conserva il sortilegio e il pudore del germanista, più praghese che prussiano, nell'idillio di un mondo puro, ma svincolato da ogni estetismo. Il suo rimane un dolce paesaggio autunnale, anche quando debba interrogarsi riguardo allo spirito.

Molto bello è il suo ultimo romanzo, *Tarda estate*, Bompiani 1980, uscito postumo. Le occasioni del male si stemperano in quelle sue atmosfere nette e trasparenti; in quella sua scrittura dell'anima che nulla perde in rigore ed incisività. Un anziano medico di campagna di un'intatta vallata dell'Alto Lazio tiene un suo « diario », dove ritornano i tradizionali temi di Tecchi: l'amore ai fiori, alla natura collinare, alle piccole comunità di antica struttura come quella del villaggio di Bagnoregio in cui era nato.

Il personaggio principale della *Tarda estate* è un'inquietante e un po' misteriosa figura femminile: Marie Louise, la giovane nuora alsaziana, per la quale il medico comincia a nutrire un profondo affetto, che cresce via via nel più assoluto segreto. Larga parte del libro testimonia questa dilatazione di un amore, che pur nella sua oggettiva pericolosità morale, ha un'espansione eminentemente spirituale. L'amore per Marie Louise nasce e si sviluppa durante una lunga assenza del figlio. La giovane nuora pare corrispondere a questo amore non dichiarato, che è un amore insieme sponsale e paterno.

La bellezza dell'ultima opera tecchiana sta appunto in questa « ambiguità » che non è l'ambiguità comunemente intesa, fatta di ipocrisia e di equivoci. Lo scrittore pone la sua introspezione in ricerca della verità; ma la complessità dell'animo umano riesce a prevenire e a sconfiggere l'analisi, mantenendo il mistero delle anime. Il « diario » è tutto giocato su questa « illusione » d'amore, in pagine piene di sospensione e di attesa, che non ci svelano l'enigma dei cuori. Si ha l'impressione di

trovarsi dinanzi a una specie di ascesi, a una « passione senza peccato » come avverte Tecchi esplicitamente.

La maternità della nuora francese è seguita con trepida tenerezza dal suocero-medico, con una pienezza e una pulizia di sentimenti inconcepibili alla narrativa consumistica odierna. Alla fine, c'è un risvolto di crudezza. Tecchi abbandona il suo disegno paziente e ammaliante per dirci, repentinamente, che Marie Louise sta per morire assieme alla sua creatura al momento del parto. Il medico-suocero decide allora, anche se non è lui a compiere materialmente l'intervento, che sia soppresso il bambino perché Marie Louise sia salva.

La giovane nuora interromperà, dopo l'aborto procurato, il rapporto di dolcezza che prima la legava al suocero. Pare anzi di avvertire del rancore, perfino dell'odio, nel suo sguardo. Ma Tecchi lascia tutto sospeso, tutto possibile, volendo significare che l'anima umana è insondabile come il Signore che l'ha creata.

L'imperscrutabilità e la vibratilità delle anime, il mistero della persona e del cuore: ecco i temi che Bonaventura Tecchi ci ha consegnato nel pieno di uno stile magistrale e umanissimo, dove la mestizia e l'incanto si sommano senza prevaricare mai emotivamente. Anzi tutto vi è lindo, compaginato e bello, come deve essere nello sguardo degli angeli.

Mario Pomilio è lo scrittore, tra quelli viventi, più autorevole nell'ambito della narrativa contemporanea di ispirazione cristiana. Nato ad Orsogna in Abruzzo, nel 1921, Pomilio si è più tardi trasferito a Napoli dove vive tuttora. In gioventù perse la fede, riacquistata dopo i trent'anni, come ha voluto confidarmi.

Si mosse con *L'uccello nella cupola* (1954) e con *Il Testimone* (1956) — testi ripubblicati con quasi tutti gli altri dall' editore Rusconi — sotto l'influenza della narrativa cattolica francese, attenta ai reticoli della coscienza e alla situazione meandrica della psiche. Pomilio esordì come scrittore introspettivo e decisamente psicologico, in una direzione tutta interiore. Credo che il suo maestro di quegli anni sia stato soprattutto Mauriac.

Pomilio denunciava una certa situazione di vibratilità spiritualizzante, di morbida scrupolosità che lo rendeva sì affascinante, ma probabilmente anche fragile. Per superare questi pericoli, il narratore abruzzese approdò ai temi etico-politici de *La compromissione* (1965), che è un « racconto di una crisi d' ideali ». La sua propensione all'analisi veniva così a irrobustirsi in una nuova e decisiva prova, che tendeva a conglobare tutti

i talenti e le possibilità della narrativa di Pomilio. La sua direzione avveniva cioè nel senso, non del rifiuto, ma della comprensione e di una esigente categoria che filtrava e ricomponeva.

La sintesi giungeva con la densa *summa* del *Quinto Evangelio*, pubblicato da Rusconi nel 1975, dopo che noti editori di matrice laicista avevano per anni rifiutato il suo testo, che poi diventerà famoso e sarà tradotto in quasi tutto il mondo occidentale, perfino in Polonia e in Grecia.

Il Quinto Evangelio significa letteralmente il tentativo di incarnazione del messaggio di Cristo che ogni generazione tenta di realizzare storicamente. Non esiste infatti un *Quinto Evangelio* letterario. L'opera di Pomilio è in fondo una testimonianza o anche un lungo viaggio di come sia possibile incarnare il Vangelo nel nostro tempo.

Si tratta di un libro meditato e arduo; certamente non adatto per gli spiriti superficiali. Ha una struttura narrativa e stilistica imponente e articolata. Riassume buona parte dei generi letterari adoperati dalla Chiesa attraverso i secoli: dall' omelia alla lettera pastorale, dal mistero medioevale al saggio erudito. Un libro incalzante, anche se irto; lucido. Solo apparentemente professorale. Lento sì, ma con una vita piena che pullula dietro la calma e il distacco di Pomilio.

La religiosità pomiliana mi pare caratterizzata dalla *civiltà*, un termine che usai anni fa in un articolo apparso su « L'Osservatore Romano » per individuare un polo della narrativa dell' autore abruzzese. *Civiltà* che è una pregnante dimensione dell' umano; una testimonianza cristiana nell'ambito della storia; un *quinto evangelio* di presenza nel temporale, senza che ovviamente mai si rassegni al laicismo, ma anzi stimola una laicità concepita come struttura autonoma e insieme necessaria alla religiosità. Per cui, il *Quinto Evangelio* di Pomilio si contraddistingue come un'opera che va oltre un significato strettamente letterario, ponendosi in radice quale documento di plenaria *civiltà* cattolica.

Carlo Alianello, il noto scrittore lucano, nato nel 1900, morto recentemente a Roma, ci ha lasciato due opere narrative importanti e ancora, molto lette: *L'alfiere* (1942), ripubblicato da Rusconi nel 1974 e *L'eredità della priora* (1963), Feltrinelli. Alianello è narratore antirisorgimentale, cantore di un mitico Sud popolare e aristocratico tra epica ed elegia; probabilmente un po' torrentizio. Nei suoi romanzi, una robusta sensualità si pone in evidenza come passione dei sensi, esuberante ma fondamentalmente sana, non perdendo mai il senso del peccato nel significato cattolico. La storia in Alianello è concepita come sen-

timento e anche come Provvidenza, più che come opera umana. Si riscontrano splendide figure femminili: ora egoiste e torbide, ora esempi di dedizione e purezza. Molto bella, mesta e pensosa, rimane l'opera *Lo scrittore e la solitudine*, Paoline 1970, che è un'autobiografia spirituale ed esistenziale dello scrittore.

Un accenno almeno a Papini, la cui fede proclamata in molti libri è stata, a mio avviso, indebolita da un'eccessiva verbosità e da una vocazione prometeica. Le sue cose migliori rimangono *L'uomo finito*, che prelude alla conversione, e *Le schegge*, pubblicate prima di morire sul « Corriere della Sera ». La sua celebre *Storia di Cristo*, riedita nel 1980 da Massimo-Vallecchi, è un testo chiaramente datato dal punto di vista narrativo, anche se non mancano pagine struggenti e affascinanti. Il vero Papini è quello umile, quasi dimesso; segreto.

Bisognerebbe indugiare a lungo sul grande Domenico Giuliotti, lo scrittore toscano di Greve, accorato e tempestoso, veemente, segnato da una religiosità apocalittica e insieme tenerissima. Ma non appartiene propriamente alla narrativa.

Tra i narratori viventi d'ispirazione cattolica un buon posto è occupato da Fortunato Pasqualino, se non altro con il testo del suo esordio *Mio padre Adamo*, Cappelli 1963: testimonianza di una Sicilia antica e di civiltà orale e popolare, che è agli antipodi della Sicilia calvinista e moralistica di Leonardo Sciascia. La Sicilia di Pasqualino è quella della povertà (rifiutata), dei pupi, dei paladini, dei racconti di veglia, dei canti popolari durante la raccolta delle olive e delle arance; la Sicilia delle storie sacre e dei misteri medievali. *Mio padre Adamo* è un romanzo della paternità ancestrale e cristiana; colmo di una sua interna e singolare *pietas*. Forse troppo liricheggiante, ma sempre bello. Poi Pasqualino ha preferito dividersi tra il saggio, penetrato da un insolito *humour* anglosassone, e certi brevi interventi autobiografici, non privi di fascino.

Gino Montesanto, nato a Venezia nel 1922, abitante ora a Roma, ha esordito con *Il cielo è chiuso*, Massimo 1956, che è indubbiamente il più bel libro narrativo sulla Resistenza. E' un ritratto profondo di un'epoca e di alcune storie personali giovanili, senza una sbavatura retorica; un affresco che cerca e anche trova le ragioni ideali e religiose della Resistenza al nazifascismo. Il quadro che viene offerto è quello di un'alta tenuta stilistica e narrativa, penetrata da una singolare interiorità umana. Mi pare tuttavia che negli ultimi romanzi di Montesanto ci sia qualcosa di incompiuto o di irrisolto. Penso soprattutto a *Il figlio*, Rusconi 1975 e a *Le impronte*, Rusconi 1980, libri

ispirati dalla cronaca e dall'attualità. In questo orizzonte lo scrittore pare in difficoltà.

Gennaro Manna, scrittore abruzzese (anno di nascita 1922) che vive a Roma, aveva iniziato assai bene con *Le terrazze* e con *L'uomo senza cappello*, soprattutto con il romanzo *L'aquila impagliata*, Rizzoli 1967, rivelando con partecipazione e bravura la coralità della civiltà contadina della sua terra. Ha tentato poi con *Il potere e la maschera*, Massimo 1977, di realizzare un ambizioso disegno metapolitico, che mi pare sia stato un po' soffocato dall'allegoria. Il messaggio non ha trovato i canali narrativi idonei, appesantendosi.

Il libro migliore di Luigi Santucci resta il breve e gustosissimo *Lo zio prete*, Mondadori 1952, nel quale si sente l'influenza di Chesterton.

Luciano Marigo, nato a Schio nel 1932, ha avuto una certa notorietà con i romanzi *Due notti con Chiara*, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1979, finalista al Premio « Campiello » di quell' anno, e *La donna assurda*, Città Armoniosa 1980. La donna è un romanzo molto vasto dal punto di vista strutturale, ma non mi pare pienamente riuscito.

In questo libro si avvertono non assorbite reminiscenze di Bernanos, Dostoevskij, Mauriac e anche Fogazzaro. Il narratore vicentino possiede un indubbio talento, ma non riesce ancora a ben tradurlo. *La donna assurda*, pubblicata dopo vent'anni dalla sua prima stesura, si iscrive alle storie della *vicentinità*, concepita come morbidità e moralismo protestantico, dove la donna sensuale o teologica (per *La donna assurda* possiamo anzi parlare di donna « apostolica ») gioca spesso il ruolo del protagonista.

Costanza è una ex-monaca, che ha lasciato il convento per meglio testimoniare la sua fede cristiana. Ritornano puntualmente, anche in questo romanzo di Marigo, gli schemi ideologici della vicentinità: la Chiesa ha un suo assetto greve, in quanto la riforma non l'ha purificata; il Veneto è cattolico, ma non cristiano, corroso dall'avarizia, dalla grettezza e anche dai vizi segreti della carne. Il clero è rozzo e si direbbe privo di anima. Costanza, invece, è un fiore, che rappresenta la Grazia e la carità; e per generosità cristiana offrirà il suo corpo, alla fine del libro, al « mostro » Gustavo.

Libro schematico, nettamente superato dal Marigo ultimo che è molto vicino ideologicamente a Comunione e Liberazione. La transizione dalla vicentinità, che è una visione della vita insieme modernista e luterana, verso un impegno di fede vissuto

come incarnazione e avvenimento si nota nell'altro romanzo di Marigo *Due notti con Chiara*, che è stato scritto dopo *La donna assurda*, ma edito prima. Ci sono delle incertezze ideologiche, in quanto la contestazione non è stata ben digerita, o lasciata alle spalle. La narrativa di Marigo può contare su delle pagine splendide, ma che calano improvvisamente perché sommerse da un peso eccessivo della componente psicologista, da rigidi dialoghi d'impostazione filosofica e teologica che cercano anche la frase ad effetto.

Ferruccio Parazzoli, nato nel 1935, è narratore assai più interessante, ed è senz'altro lo scrittore più promettente dell' area cattolica. Parazzoli, nei suoi romanzi, privilegia il prete, in quanto lo ritiene un uomo di plenaria umanità, pur nelle sue debolezze. *Il giro del mondo*, Bompiani 1977, è tentato senz' altro dalla lezione grandiosa e straziante di Bernanos. Una cupezza, non priva di fascino, domina l'orizzonte del povero prete marchigiano pre-conciliare, segnato da una profonda sofferenza umana. Da questa crocifissione nasce la tenerezza; la grande e interiore tenerezza di Parazzoli che è attenta o nasce dall'attenzione alle piccole cose, ai piccoli fatti, secondo il costante insegnamento cristiano per il quale il miracolo sta più nell'umiltà che nella storia. Non mancano le parole ideologiche, ma si stemperano o meglio si mortificano in un quadro enigmatico e lacerante, dove è la Grazia a giocare tutte le sue possibilità.

Molto bello mi sembra l'inizio di *Nozze*, Bompiani 1978, nel quale Parazzoli indaga scavato e lineare, sul filo di una struggente ma anche pudica interiorità, offrendoci quelle stupende figure di donna, realistiche e misteriose, fascinosamente irreali, che sono poi una sua sorprendente caratteristica. In *Carolina dei miracoli*, Bompiani 1979, la grazia, prima sottesa, lavora ora a piene mani nel quadro di una saggezza antica. Ma è anche una Grazia avventurosa, surrealista, con qualcosa di lievemente picaresco. Una Grazia che gioca tra realtà e surrealtà splendidamente a significare che non ci sono ostacoli o barriere che la possano impedire o addormentare. Una Grazia che porta con sé, in uno scrittore tendenzialmente tormentato, alla gioia.

Altri scrittori d'ispirazione cristiana sono Rodolfo Doni, che non riesce sempre a far collimare le due storie, quella politica e quella interiore o religiosa. Il titolo del suo ultimo libro *La doppia vita*, Rusconi 1980, è emblematico in questo senso. Il veneto Pietro Galletto che con *La firma*, Borla 1977, ci ha ricostruito un'affascinante storia veneta e cattolica, non sempre vigilata dal punto di vista stilistico.

Carlo Coccioli, partito da un cattolicesimo intransigente e agonico, è approdato all'ebraismo. E' scrittore trilingue, affermatissimo. Nel suo *Davide*, Rusconi 1976, tutta la sua immaginosa sensualità si esprime nella doviziosa plasticità di un flusso di coscienza molle e torrentizio; senza soste. Ancora il germanista Italo Alighiero Chiusano ci ha dato con *L'ordalia* una singolarissima storia medioevale grottesca e spirituale, sottile e plebea. Anche Giuseppe Pederiali si è messo in evidenza, soprattutto con *Il tesoro del bigatto*, Rusconi 1980, che è un'altra storia medievale dove un eremita e il demonio si scontrano (ma anche giocano) tirandosi palle di neve.

Ferruccio Ulivi, un anziano e conosciuto critico letterario, è giunto assai tardi a scrivere romanzi. Da segnalare il suo recente *Le mura del cielo*, Rizzoli 1981, che è una biografia narrativa su san Francesco, con pagine eccellenti e levigate. Ma non si va oltre il buon artigianato narrativo. Pasquale Maffeo, un narratore di Scauri in provincia di Latina, che ci ha permesso di leggere il gustoso e intrepido *Angelo bizantino*, Città Armoniosa 1978.

Le donne narratrici d'ispirazione cristiana o religiosa, stando almeno alle mie conoscenze, sono veramente poche. Minnie Alzona è probabilmente la più autorevole: incantevole, morbida, finemente introspettiva. Ricordo qui il suo *Viaggio angelico*, Pan 1977. Forse si possono citare Beatrice Solinas Donghi, e Anna Banti per il suo ultimo libro, intitolato *Un grido lacerante*, Rizzoli 1981, che Testori ha definito grido di « quasi preghiera e di speranza ».

E se non è presunzione desidero accennare alla mia personale esperienza narrativa, tutta giocata, credo, tra la morte e la Grazia, tra la cultura orale e popolare e la visività pittorica di certi paliotti umbri, come ha sostenuto il critico d'arte Licio Damiani. Ho pubblicato *Diario di un giovane prete*, Cartia, Roma 1977, esaurito; dove forse si possono riscontrare influenze di Bernanos, ma anche di Tecchi. Recentemente ho edito, per i tipi della Forum, Forlì 1980, « Diario friulano di un *pre* », che è il « curioso » diario di un sacerdote durante i tragici giorni del terremoto del 1976.

Quest'ultimo libro è stato accostato da Bruno Maier ai *Fioretti* di San Francesco. Carlo Betocchi ha parlato di un « Mazzariol che avrebbe ereditato, nettamente, personalizzandole le singolari caratteristiche di Nicola Lisi ». Altri critici hanno parlato di fresco racconto popolare e di delizioso ex-voto. Il *Diario friulano*, finalista al « Vallombrosa » e al « Ceppo », è probabilmente immesso nel clima della Grazia; Grazia santificante

e *grazia figurata*, che è poi la bellezza della Creazione, soprattutto della piccola creazione.

Infine, in senso lato, possono essere ritenuti scrittori d'ispirazione religiosa Silvio D'Arzo con il suo piccolo capolavoro *Casa d'altri*, Einaudi 1981, un racconto lungo pieno di attesa e di suspense religiosa. Ha per protagonisti un sacerdote e un' anziana lavandaia che poi si suicida. Il Buzzati del *Deserto dei Tartari*, che è una saga interiore del tempo e della morte; il Saviane (Giorgio) del *Papa* e di *Getsemani*, dove chiara e toccante, anche se eccentrica, rimane la ricerca religiosa. Il Piovene influenzato dalla Grazia delle *Lettere di una novizia* e quello disperato e illuminista, anche se le ragioni pascaliane non sono sempre cancellate, delle *Stelle fredde* e di *Verità e menzogna*.

E ancora la religiosità lacerante e nevrotica di Giuseppe Berto e quella semplice (dei semplici) e gioachimita di Ignazio Silone. La religiosità ancestrale e struggente di *Un altare per la madre* di Camon. E poi la cupa religiosità del *Giorno del giudizio* di Salvatore Satta e quella sottile, apparentemente distaccata e ironica, di *Roma senza papa* di Morselli. Due scrittori pubblicati e diventati famosi solo dopo la morte.

FERRUCCIO MAZZARIOL

POSTILLE

IL MARXISMO OSSIA L'AVVENTURA INTELLETTUALE DEL PIENO ATEISMO

I marxisti, dando alla loro ideologia il significato filosofico e « scientifico » di speranza terrestre insuperabile *(la più grande la più umana la più giusta che l'uomo possa sperimentare e creare), hanno posto inconsapevolmente le premesse per un capovolgimento obiettivo della loro filosofia della storia e della prassi, e quindi dell'affermazione dell'ateismo totale. La crudeltà esistenziale dei socialismi reali ha dimostrato due enormi verità: 1) La costruzione di una società* totalmente ideale *oltrepassa le semplici possibilità umane. 2) L'ateismo, nel suo massimo inveramento, manifesta tutta la sua astrazione dalla realtà anche visibile; dalla concretezza delle cose e della vita.*

Il marxismo, che voleva essere un'ideologia del realismo e della prassi, nonostante le sue diverse incarnazioni, ha dimostrato — come ben osserva il giovane saggista polacco Krzysztof Dybciak in La grande testimonianza, *Cseo Biblioteca, Bologna 1981, L. 10.800, di essere « un'avventura intellettuale (inventata d'altronde da eminenti filosofi del secolo scorso) ». Il comunismo ateo può anche conquistare il mondo dal punto di vista politico, ma non può nutrire in sé alcuna speranza. Il suo « fondato » ottimismo di essere qualcosa di nuovo e di rivoluzionario è un'illusione. L'ateismo, dopo l'iniziale entusiasmo parossistico, conduce a un approdo di piatta e insieme delirante astrazione; sfocia appunto in un'*avventura solamente intellettuale, *in un'esperienza che è contemporaneamente torre d'avorio, doppio gioco, violenza implacabile. Ciò è più evidente nel marxismo, dove l'ateismo, nonostante le tesi di alcuni che vi scorgono chissà quali fondamenti naturalmente cristiani, è allo stato cristallino e purissimo, senza più altre scorie.*

Del resto, l'esperienza cocente delle società socialiste reali ha diviso e anche messo in crisi il pensiero vetero-marxista. Ad esempio la Scuola di Francoforte, che ha saputo recuperare un minimo di sapienzialità e di « buon senso », ha individuato con estrema acutezza, nell'ambito del proprio campo, che il male, ma anche una società, non dipendono soltanto da fattori socio-economici. C'è un primus, *e dell'altro che interferisce e condiziona; agisce, in effetti, una componente misteriosa e inspiegabile che s'introduce nel campo delle relazioni sociali e storiche. Poco vale, in ogni caso, che il*

marxismo politico, e quello ideologico dei suoi fiancheggiatori, sostengano che il vero socialismo non è stato ancora realizzato nella prassi, dato che la storia avrebbe suscitato astuzie imprevedibili. Perché sarebbero sorti problemi complessi, e intoppi inimmaginabili nel luogo della teorizzazione.

E' vero: le masse, assetate di giustizia mondana a causa di una sopita speranza cristiana, e anche per lo spietato sfruttamento capitalistico e per l'oggettiva indigenza materiale, hanno aderito con entusiasmo, talvolta all' inizio, alla costruzione della rivoluzione socialista. Hanno prodigato sacrifici e rinunce, pagando personalmente con grande spirito di abnegazione. Però, l'entusiasmo è scemato in modo catastrofico; anzi non se ne vede più traccia nelle società socialiste reali, al di là della retorica propagandistica e della parata di piazza. E non poteva che essere così, in quanto se la generosità e il disinteresse, il sacrificio e la rinuncia, posti al servizio di una causa totalmente terrestre, *costruita dall'ateismo, non producono risultati e ricompense terrene; non pagano in termini visibili di benessere e giustizia sociale; finiscono per frustrare, intristire l'animo delle persone; per spaurire. Riporre il cuore — come dice il Vangelo — in tesori di tignola e ruggine, in speranze intellettuali e ateistiche, non può che portare allo spegnimento della gioia collettiva di un popolo che si trova a vivere l'esperienza del socialismo reale.*

Ricordo, personalmente, l'enorme impressione che mi fece, nel lontano 1963, il mio primo impatto con la società socialista jugoslava, allora ferreamente marxista, nonostante l'autogestione conclamata. Notai che le persone erano simili a farfalle bastonate dalla pioggia; *persone spente, avvilite, abbandonate alla brutale necessità quotidiana della sopravvivenza, ai disagi di un* realismo *(quello marxista) truce e privo di una qualche consolazione e speranza umana. Ma vidi, la notte di un ultimo giorno dell'anno, in una casa di Zagabria, levarsi struggente e mesto l'antico canto croato, l'inno a una patria che non c'era apparentemente. E scorsi sul volto dei molti giovani presenti la gioia confusa alle lacrime. Il « privato » diventava luogo del sociale, luogo di una comunità che sperava in valori diversi da quelli della « massima speranza terrestre », come era avvenuto spesso in tutta la storia dell'Europa cristiana dal Medioevo in poi.*

L'ateismo, dunque, non dà risultati se non di disperazione anche terrena; specie l'ateismo sicuro di sé, che porta nel suo corpo la chiave « scientifica » della spiegazione del mondo e della realtà, non immaginando che non ci può essere concezione più irrealistica *di quella ateistica, più semplicista, nei riguardi della creazione privata e irrisa nel suo Creatore. Mutilare in tal modo la realtà; non avere almeno il sospetto dell'abisso e del miracolo del mondo esistente; non sapere che già con i Padri alessandrini il mondo visibile « era segno di un ordine più alto e reale », che fu poi la riproposta coraggiosa del card. Newmann, così come la leggo nella bella e meditata biografia di Jean Honoré,* Itinerario spirituale di Newmann, *Morcelliana, Brescia 1981, L. 10.000 (traduzione di Luigi Castiglione); significa essere* totalmente intellettualistici, *e per forza di cose pienamente ateistici.*

Il progressismo cattolico degli ultimi decenni ha condiviso quella che acutamente Augusto Del Noce, nel suo Il cattolico-comunista, *Rusconi, Milano 1981, L. 8.000, chiama « la sottovalutazione dell'aspetto filosofico del marxismo », che è poi più semplicemente l'ateismo che si fa storia. L'errore è stato ridurre questo aspetto filosofico — che sempre secondo Del Noce è « il* riconoscimento pieno della potenza filosofica del marxismo *— a momento* ideologico, *nel senso di valore teorico sovrastrutturale e quindi contingente, perciò caduco, ai fini di una organizzazione politica più improntata alla giustizia e all'eguaglianza sociale. Invece, l'ateismo è il momento pieno del marxismo, anzi il pilastro e insieme il cuore della « massima speranza terrestre ». Conseguentemente ogni società socialista reale, proprio perché si fonda strutturalmente sull'ateismo allo stato puro, nel momento in cui fallisce nell'ambito politico e sociale, viene a mettere in questione non tanto, o non solo, l'organizzazione politica che si è data, ma il pieno pensiero ateistico da cui è scaturita. Ateismo, pieno e insieme* ultimativo, *davvero cioè l'*ultimo ateismo, *nel senso che non può oltrepassare e sopravvivere alla triste dimensione storica che ha generato. Cosicché l'esperienza della rivoluzione socialista — probabilmente per un sofferto e anche doloroso disegno provvidenziale — viene a essere una sorta di boomerang sconvolgente, in virtù delle disumane esperienze sperimentate dalla persona, contro il fondamento e l'idolatria ateistica.*

Il cattolico-comunista non è altro che un soggetto passivo dell'avventura intellettuale dell'ateismo marxista, dato che si illude della transitorietà della radice ateistica all'interno della filosofia comunista. Un uomo completamente astratto, anche se si crede moderno e penetrante. Voleva — si pensi — liberare la Chiesa dalle sue incrostazioni terrene e devianti, svilupparne a pieno le potenzialità evangeliche e metafisiche, attraverso l'analisi marxiano-scientifica, che doveva essere applicata al Corpo crocifisso, ma anche glorioso, della Chiesa (essa è, nel suo Corpo Mistico, il Cristo vivente nella storia)! Del resto, la stessa vicenda storico-esistenziale dei cattolici comunisti mediterranei è lì a dimostrare come lo sbocco finale del loro non troppo « lungo viaggio » abbraccia sempre più il marxismo nei suoi postulati più veri e compatti, mentre la fede si fa, invece, sempre più lumicino fumigante, realtà emarginata e in fondo narcisistica. Con in più un lieve smalto ad hoc, *dati i tempi progressivi e sempre cangianti, di libertinismo occidentalizzante.*

Dunque, la società totalmente ideale, fatta di giustizia e di umanità, come è dimostrato dalla cruda incarnazione del marxismo, non è nelle mani dell'uomo. Anzi, più l'ideologia è impregnata di ateismo, più sicura sarà la catastrofe che ne deriva, anche sul piano dell'impianto sociale e politico. E' questo un punto ormai incontrovertibile, dopo gli spettacoli di realismo socialista cui abbiamo assistito. Non si può, infatti, scimmiottare il regno della visione e della luce impunemente; non si può creare con nessuno strumento umano, e tantomeno con il cadavere dell'ateismo (il « dio che è fallito »), un paese edenico e giusto. La nostra patria è di là,

nel solco aperto da Cristo, alla presenza di Dio; qui dobbiamo — con Diogneto — piantare soltanto la tenda del viaggio. Tenda semplice, senza pretese; certamente linda e umana; perfino confortevole; ma non perfetta o perfettissima. E passare adagio *verso il cielo, guardando con occhi stupiti la* grazia figurata *della Creazione, cioè il riflesso della bellezza del Signore. Ma anche operando nello spirito della sequela al Salvatore.*

La Polonia oggi vuol porci dinanzi questa verità, perché la assumiamo nella nostra carne e ne facciamo vita. Confidare ancora nell'ateismo « lucido » e pieno è un non-senso, soprattutto dal punto di vista esistenziale. Esso non è capace neanche di offrirci una tenda (una tenda qualsiasi), e così l'uomo rimane solo, disperatamente solo allo scoperto. Il punto, piuttosto, più difficile da superare oggi è quello dell'ateismo occidentale; esso si tinge di libertarismo, solleticando passioni e istinti e promettendo la felicità della carne, per cui pare magato e affascinante. Ma il libertarismo è fata morgana di brevi anni, che sconfigge la stessa efficienza delle istituzioni sociali e politiche, che distrugge il benessere fanaticamente messo insieme, che porta all'autosoppressione e alla morte nel senso fisico del termine (insegni il fenomeno della droga che è frutto appunto del « pensiero » ateistico libertino), cancellando sapienzialità, radici sociali, vincoli comunitari, il patrimonio della tradizione; sconvolgendo e compromettendo la psiche e gli stessi dati genetici della persona. Vale ancora l'insegnamento del sociologo francese Le Play, vissuto nell'Ottocento, riproposto oggi da un rigoroso saggio di Ulderico Bernardi e da un'antologia dei suo scritti (cfr. Famiglia e sviluppo sociale nelle opere di Fréderic Le Play, *Jaca Book, Milano 1981, L. 16.000), secondo il quale una società si regge bene, in tutte le sue manifestazioni pure economiche, se ha un rispetto naturale dei dettami del Decalogo.*

Resta, comunque, un fatto preoccupante, che mentre il totale ateismo marxista, proprio perché compatto, greve, non seducente, non ha alcuna speranza, dato che è senza ascendente su chi lo ha sperimentato; l'ateismo occidentale della secolarizzazione è, al contrario, brioso, ammiccante, illustrato da false luci notturne. Attrae diabolicamente la persona e la distrugge. L'esperienza di morte che lo accompagna non basta a fermarlo. Le vittime non desistono dal rincorrerlo affannosamente. Siamo su un crinale davvero arduo, e che per il momento pare esistenzialmente un problema irrisolvibile. Ma la fede cristiana, intensamente vissuta, anche in senso culturale, non mancherà di sconfiggerlo, con « armi » e strade che ancora non ci è dato conoscere, ma che sappiamo esserci nel cuore della Provvidenza.

[Ferruccio Mazzariol]

PORTUS MUSARUM

a cura di Alberto Boldorini

RELIGIOSITA' CINQUECENTESCA IN VARIA POESIA INEDITA

1. - Queste righe, per il loro contenuto e la forma di esso, potrebbero sembrare ed essere, — direbbe il D'Annunzio, con movenze quasi metastasiane —,

tenui come i teli
che tra due steli
tesse il ragno (1),

cioè inconsistenti, quasi fuori posto, un po' smarrite.

Ma non è male aggiungere, come si diceva una volta, *vaghezza di lauro* alla *nuda filosofia* (2), cioè, come si preferisce dire oggi, *mêler en sourdine la voix de la poésie à celle de la pure raison,* anche se si tratta di una voce particolare, di *un autre langage* e di *une autre forme de pensée:* la poesia (è luogo comune), *avec ses symboles et ses intuitions divinatrices,* tra tutti i mezzi di espressione, forse, è *le plus apte à faire pressentir* il mondo superiore delle idee (3).

Sono innumerevoli le raccolte poetiche e i canzonieri inediti del secolo XVI, secolo di splendori d'arte, di sommovimenti di nazioni, di riprese religiose e di... straripante letteratura. Nonostante le numerose ed ampie edizioni dei secoli XVI, XVII, XVIII, l'elenco dei poeti e dei versificatori cinquecenteschi è ben lungi dall'essere completo: anzi, « non abbiamo che

(1) ALCYONE, *Le stirpi canore.*

(2) F. PETRARCA, *Le Rime, La gola e 'l sonno e l'oziose piume.*

(3) J. DE FINANCE, *Citoyen de deux mondes,* Grégorienne-Téqui, 1980, p. 147.

un frammento del catalogo!... »; e bene è stato detto che chi si è immerso nella foresta della lirica cinquecentesca e ne esce fuori può essere paragonato al naufrago dantesco che, uscito fuor del pelago alla riva, si volge all'acqua perigliosa... (4).

Non tutto del Cinquecento, ovviamente, è ariostesco in letteratura e in poesia, come non tutto è stilisticamente michelangiolesco e cromaticamente veneziano in arte... Però, alla letteratura del Cinquecento, anche a quella « minore », si deve riconoscere una sincerità di entusiasmo, per la riconquistata nazionalità linguistica, e una spontaneità di adesione all'umanità nuova, che non saranno più condivise dagli uomini del secolo successivo, dell'età barocca.

Tra i diversi che ho sottomano, scelgo un codice miscellaneo, opera materiale di alcune mani contemporanee della metà del secolo XVI, con oltre un centinaio di canzoni, sonetti ed enigmi in versi, di contenuto religioso (parziale testimonianza della complessa spiritualità del Cinquecento), politico (di acceso antispagnolismo, più che di consapevole nazionalismo), amoroso e anche « giocoso o piacevole » cioè licenzioso o, come si amava dire allora, burlesco, di anonimi, di poeti o letterati ignoti o quasi e, solo in qualche raro caso, di poeti sufficientemente noti: il Molza, il Tansillo, Annibal Caro, il cardinal Ippolito de' Medici, il Teocreno, Gian Ippolito di Pietra Santa, Francesco Gabriele Ariminese, il padre Bergamaschino, Scipione Metelli, Giovan Battista Filippi, Alessandro Spinola, Nicolò degli Angioli, Vincenzo d'Artonax e Tomaso Stigliano. Alcuni nomi sono anche di incerta lettura per tagli e per asportazioni di frammenti cartacei, provocati dalla successiva rilegatura in pergamena, per macchie d'inchiostro e per sbiaditure (5).

Ben pochi di questi letterati, oltre ai soliti Molza, Annibal Caro e Tansillo, erano apprezzati anche al loro tempo, che del resto non era sempre particolarmente esigente... Nella raccolta intitolata *Rime scelte da diversi autori,* pubblicata a Venezia nel 1564 presso Gabriele Gioliti de' Ferrari, tra un centinaio di illustrissimi sconosciuti distribuiti in due volumi, trovo nominato solo il capitano Alessandro Spinola (6); nel *Peplus Italiae,* pubblicato a Parigi nel 1578, l'autore, il milanese Giovanni Maria Toscano (che un troppo compiacente amico francese, im-

(4) E. M. FUSCO, *La lirica,* vol. I, Milano 1950, pag. 241, 293.

(5) Cartaceo, con 120 carte, di cui 43 bianche, di mm. 205 × 150, in buono stato di conservazione, presso di me. Sulla prima carta, tra vari scarabocchi, si legge di mano cinquecentesca, *Al molto magnifico signor Laurenzo Grimaldo.*

(6) E. M. FUSCO, *cit.,* pag. 291.

maginifico e nazionalista, tenta di recuperare all'area culturale d'Oltralpe scomodando addirittura... Omero!) (7), ricorda solo il cardinale Ippolito de' Medici (8).

Oggi, il gusto e la critica, attenti più ai valori e alle espressioni puramente letterarie che al contenuto dei poeti del Cinquecento, hanno praticamente dimenticato tutti e relegato nel disinteresse più completo quel diluvio

... di lodi immortali
Che si sono date a cardi, a pesche, a fave,
A fichi, a ghiozzi, a anguille, ...

oltre che ad asini, a gatti, a muli, ..., diluvio già ridicolizzato da un contemporaneo, S.B. in una lettera poetica a Lorenzo de' Bardi *In lode del mortaio* (9). Tra i cinquecento sonetti più belli della letteratura italiana di ogni tempo, il Getto e il Sanguineti, di tutti gli autori della mia raccolta, ne ricordano soltanto quattro del Molza; e anche per il Molza, oggi, siamo ben lontani dall'onorare in lui, *arcidivino, virtuoso* e *gaglioffaccio* per i contemporanei, *l'altissimo poeta,* nonostante l'esplicita esortazione (usurpata!) di Annibal Caro.

I compilatori della presente raccolta (forse genovese, per l'attenzione accordata anche ad un componimento in dialetto genovese sulla commemorazione dei fedeli defunti) si sono comportati senza una particolare sensibilità ed una particolare esigenza, di gusto e di critica: hanno raccolto e trascritto tutto quanto veniva capitando loro tra mano, di eterogeneo e anche di ignobile, come certe canzoni triviali e lascive e certe parodie di preghiere, con la tipica generica ed acritica disponibilità degli indotti volonterosi. In tal modo mi sembra che essi vengano a dare ragione, una volta di più, al Foscolo della prolusione pavese il quale, pur tra giudizi sommari ed errati ed apprezzamenti ingiusti, accusava giustamente gli Italiani di voler, in letteratura, *riporre l'onore più nel numero che nel merito degli scrittori.*

---

(7) Questo amico si firma *Un amy du Sieur IAC,* e dice nel suo francese cinquecentesco:

Ie say que pour l'honeur du bon Poëte Homere,
Sept villes ont debat à qui luy sera mere:
Mais pour le tien Toscan Poëte et Orateur,
Sept cens te maintiendront Fransois d'un mesme coeur (pag. 128).

(8) Pag. 75.

(9) OPERE BURLESCHE, vol. II, presso Iacopo Broedelet, Usecth al Reno, 1771, pag. 244.

Tra i quattro sonetti del Molza riportati nell'antologia del Getto e del Sanguineti (10), uno, di contenuto religioso, *Come cerva, cui sete in su l'aurora,* è presente anche nella mia raccolta manoscritta, e, con una quarantina di altri sonetti dello stesso Molza, del Teocreno, del Filippi, del padre Bergamaschino e di Scipione Metelli, forma un canzoniere religioso di discreta consistenza.

Non è mia intenzione, nemmeno sullo slancio della scelta del Getto e del Sanguineti a favore di *Come cerva, ...* (scelta operata sulla base di criteri diversi da quelli che mi guidano ora), avviare, per un impensabile recupero critico, un riesame della lirica religiosa del Cinquecento: giudizi costanti e concordi, — di sostanziale modestia di ispirazione e convenzionalità espressiva dei numerosi canzonieri penitenziali, salvo rare eccezioni per autori eventualmente già grandi per altri motivi, come il Buonarroti —, non possono essere e non saranno mai modificati dalla pubblicazione di inediti come i presenti. Qui voglio esporre soltanto la varia tematica religiosa, generalmente ignorata dalla critica ufficiale, che ha interessato alcuni letterati presenti nella mia raccolta, e che ha trovato presso di loro una espressione in rima, per un pubblico laico, di media cultura religiosa, per fini devozionali, personali e comunitari, o apertamente catechetici, mentre contemporaneamente teologi ortodossi e novatori, esegeti e polemisti, vescovi, fondatori e riformatori di ordini religiosi dicevano le stesse cose, più tecnicamente, molto solennemente, in latino e in volgare, in ponderosi trattati e in rigide codificazioni, per specialisti ed iniziati. Esporrò anche, alla fine, alcuni componimenti poetici non religiosi di un uomo di Chiesa, il cardinale Ippolito de' Medici.

Tutte queste rime religiose hanno un ben scarso valore poetico.

2. - La mia raccolta manoscritta si apre con *Il Pater noster della Repubblica di Siena.* E' una invettiva politica, condotta sull'ordito dell'orazione del Signore, secondo un modulo non del tutto insolito, che lascia ben poco spazio alla poesia (11).

(10) G. GETTO - E. SANGUINETI, *Il sonetto, Cinquecento sonetti dal Duecento al Novecento,* Milano 1957, pagg. 202-205.

(11) Sono noti un *Pater noster* e un'*Ave Maria* dei Corsi, della prima metà del secolo XVIII, contro il malgoverno genovese, pubblicati in *Giornale Ligustico,* 1882, *(Una poesia satirica contro Genova),* pagg. 260-263; e 1886, *(Pater noster dei Corsi in lode del Gianferri),* pagg. 298-306. Il *Pater noster della Repubblica di Siena,* si riferisce agli avvenimenti del 1552, quando gli Spagnoli, che occupavano la città dal 1526, con l'edificazione della cittadella, provoca-

Preferisco sorvolare su questo e su analoghi componimenti in versi. Nel Cinquecento, ricco di grandi avvenimenti politici e militari anche per l'Italia, non poteva mancare la lirica politica; anzi, dice il Fusco, « la lirica politica fu strabocchevole », però « di assoluta povertà di ispirazione! ». Anche solo accennare « al diluvio universale di *Pianti* e *Lamenti* politici », fioriti nel secolo XVI, continua il Fusco, « significherebbe rinnegare la Poesia! ». Questo è vero anche, e forse più, per la poesia politico-religiosa, e quindi anche per il *Pater noster di Siena*: farne anche solo un accenno, sarebbe un rinnegare la... Religiosità! E « Non io, — ripeterò volentieri col Fusco —, con tal vergogna scenderò sotterra! » (12).

Vengo subito alla quarantina di sonetti religiosi sparsi tra i vari componimenti politici, sentimentali e burleschi, cioè tra *Ond'avien Patria nostra, che 'l tuo parto* di Francesco Gabriele Ariminese, e la *Canzone per una gatta* senza attribuzione ma notoriamente del perugino Francesco Beccuti detto il Coppetta (13), tra *Ritratto di madonna* del capitano Alessandro Spinola e le *Stanze sopra i scacchi* di anonimo: sono sonetti del Molza, del Teocreno, ricordato anche dall'Ariosto nell'*Orlando furioso*, di G.B. Filippi, del padre Bergamaschino, di Vincenzo d'Artona e di Scipione Metelli. Non tutti meriteranno di essere ricordati.

I temi religiosi trattati in questo particolare canzoniere *a più mani* sono vari, con spunti e richiami petrarcheschi per la forma, e riferimenti scritturistici, patristici e liturgici per il contenuto. I richiami al Petrarca sono di lessico, di stile ed occasionali: lo spirito, ovviamente e le situazioni sentimentali sono completamente diversi, mentre lo svolgimento dei temi si dipana in altre direzioni e su altri piani.

---

rono la reazione della popolazione, che li scacciò. Riporto l'inizio e la fine di questa invettiva politico-religiosa:

Ecco che pur da le rapaci mani
di Carlo Quinto, empio tiranno e rio,
N'hai liberati e da Spagnol marrani,
Pater noster!
.....
E fa' che lasci il monte e la campagna,
Nè trovi l'augel d'Austria ove s'annidi;
Vestasi tosto a brun tutta la Spagna!
Ogn'un prieghi, ogn'un dica et ogn'un gridi
Amen!

(12) E. M. FUSCO, *cit.*, 274.

(13) *Opere burlesche*, vol. II, pag. 34. Sul Coppetta cfr. anche NINO BORSELLINO - MARCELLO AURIGEMMA, *Il Cinquecento*, I, pag. 393, in *La Letteratura italiana, Storia e testi*, IV, diretta da Carlo Muscetta, Bari, 1973, pag. 393.

Nel loro insieme, questi sonetti trattano della passione di Gesù, del Natale, della Santissima Vergine, della Chiesa, della fede, delle opere buone, del pentimento, della fiducia in Dio, della lotta al male, dell'ingratitudine, della morte, della calunnia, ... E' facile scorgervi atteggiamenti che potrebbero ricondursi alla *devotio moderna* assimilata dai fondatori degli ordini religiosi della riforma cattolica anteriore al concilio di Trento, e sentirvi l'eco della polemica coi protestanti: l'accentuato cristocentrismo, con speciale attenzione per le sofferenze fisiche e morali di Gesù, la ricorrente mariologia cristocentrica nella riaffermata relazione dei privilegi e delle grazie della Madonna con la divina maternità, lo spiccato volontarismo, l'attivismo ascetico, la tendenza affettiva (*omnia nostra transeunt in affectum*), l'ottimismo, la religiosità ricondotta al primato dell'interiorità, della sincerità e della purezza d'intenzione (*de radice cordis*), il biblismo, la gratuità della fede e la necessità delle opere e della grazia, il libero arbitrio, la missione e i compiti della gerarchia, ... Naturalmente, si tratta di accenni e di atteggiamenti di fondo, non di trattazioni diffuse, non consentite dal breve respiro del sonetto.

3. - Sulla Passione di Gesù abbiamo tre sonetti del Molza, uno del Teocreno e altri tre del Filippi. Il primo sonetto del Molza è il noto *Come cerva, ...*, dallo sviluppo poetico valido nel piacevole naturalismo ma molto lontano esegeticamente dall'avvio scritturistico (*quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum*) (14); il secondo è il già ricordato *Anni ventiuno ha già rivolti il cielo*, che si richiama esteriormente a due sonetti del Petrarca (*Tennemi amor anni ventuno ardendo* e *Diecesette anni ha già rivolto il cielo*); il terzo inizia *Signor, le piaghe ond'il tuo vago aspetto*. Il primo è accessibile nella recente edizione del Getto e del Sanguineti; gli altri due, con alcune leggere varianti rispetto al testo della mia raccolta, li ho trovati in una edizione del 1700 (15).

L'occasione, per il Molza, di parlare della passione del Redentore è data dalla celebrazione liturgica del venerdì santo, e l'ispirazione è solo religiosa. Anche per il Petrarca il giorno della passione di Gesù è importante, ma unicamente perché, in tale ricorrenza, nel

(14) *Salmo 41*, 1.

(15) *Rime di Francesco Maria Molza*, raccolte da G. BALLIRANI e A. BELLUCCIO, Bologna, 1713, pagg. 33, 84, 85.

Mille trecento ventisette a punto,
Su l'ora prima, il dì sesto d'aprile,
Nel laberinto entrai, né veggio ond'esca, (16)

cioè, — con una precisione cronologica e una consapevolezza sentimentale ignote a Dante per lo smarrimento nella selva oscura —, vide Laura per la prima volta nella chiesa di Santa Chiara di Avignone e se ne innamorò, dando inizio ai suoi... guai. Il giorno della passione di Gesù, — che, nel 1327, secondo il computo della data fissa preferito dal Petrarca a quello della festa mobile e liturgica, cadeva di lunedì, 6 aprile —, per molti anni il Poeta ricorderà l'anniversario del suo innamoramento (17), ma non avrà mai nemmeno un accenno per la morte e le sofferenze del Salvatore, se non, forse e molto indirettamente, all'inizio del canzoniere e dello smarrimento nel « laberinto », nel sonetto *Era il giorno ch'al sol si scoloraro,* caratterizzato dallo stupore per l'imprevedibile e sconveniente concomitanza dei due fatti, della crocifissione cioè e dell'innamoramento.

Per il Molza, invece, come ho già detto, il venerdì santo è solo ricorrenza religiosa, occasione per una meditazione sulle sofferenze di Gesù, sulle cause e gli effetti di esse, sul peccato e la redenzione. Nei tre sonetti ricordati, il poeta considera dapprima l'*exinanitio* del Cristo, colta nel contrasto tra la sua divina onnipotenza che « tempra gli elementi », cioè crea e governa l'universo, e la morte in croce per opera del popolo prediletto; poi riflette sulla durezza del proprio cuore peccatore, che

... là dov'empio gielo
Occide i fior, s'annida in secco ramo,

e per il quale prega Gesù che lo voglia scuotere con quell'*altiera voce* che fece già tremare *Averno e Stigi*; infine afferma la vittoria della pace e della gioia soprannaturale sulla disperazione umana conseguita mediante le piaghe mortali del Salvatore. Nel sonetto *Anni ventiuno ha già rivolti il cielo* le reminiscenze verbali (e solo verbali!) del Petrarca sono particolar-

(16) F. PETRARCA, *Le Rime, Voglia mi sprona, Amor mi guida e scorge.*

(17) In particolare il Petrarca ricorda il 14', il 16', il 17', il 18' e il 21' anniversario, nei sonetti *S'al principio risponde il fine e 'l mezzo; Rimansi adietro il sestodecimo anno; Dicesette anni ha già rivolto il cielo; Quando mi vene inanzi il tempo e 'l loco; Signor mio caro, ogni pensier mi tira.*

mente numerose fin dal primo verso, come ognun vede; nello svolgimento del sonetto, poi, si ritrova l'immagine del *cor che si perde*, nel peccato, l'accenno alla perseveranza nello smarrimento da parte del poeta che *va cangiando il pelo*, e alla conclusione, il richiamo all'oltretomba nelle parole *Averno e Stigi* (18).

4. - Il Teocreno è ricordato dall'Ariosto nella galleria dei personaggi illustri maschili e femminili del canto 46 dell'*Orlando Furioso*:

> *Veggo il Meinardo e veggo 'l Leoniceno,*
> *Il Pannizzato, il Celio e il Teocreno* (19).

Nel silenzio totale, mi pare, delle fonti sulla vita e sulle opere di costui, la citazione ariostesca può costituire da sola un'attendibile presentazione e un giudizio critico positivo? Nella mia raccolta manoscritta vengono attribuiti al Teocreno 13 sonetti: due sono di argomento religioso, gli altri cantano l'amore per Ottavia e per Giulia, esaltano le imprese del *savio pastor d' Hischia*, ricordano elegiacamente il ritorno in patria, a mirar l'Italia distrutta, *Costei, che madre è pur di tanti heroi*, e intrecciano un confronto tra i due soli della sua vita, la donna amata e l'astro, al quale ultimo, appunto per la presenza della donna amata, fa

> *... il ciel gran dono*
> *Ch'ancor ritenga nome di pianeta.*

Dei sonetti amorosi del Teocreno particolarmente riuscito mi sembra quello nel quale il poeta descrive una « visione » dai caratteri vagamente danteschi, la contemplazione della bellezza spirituale dell'anima della sua donna salita, con la morte del corpo, in paradiso:

> *Ivi vid'io, come d'un chiaro vetro,*
> *Così fuor d'un bel vel l'alma dintorno*
> *Sparger sì vaga et honorata luce*

(18) *Ib., Quel antiquo mio dolce empio signore; Quel sol che mi mostrava il camin destro.*

(19) Strofa 14.

Che, gli occhi a caso poi volgendo indietro,
M'accorsi che qua giù quanto riluce
Tutto prendea da lei perpetuo giorno.

Il primo sonetto religioso è quello in cui si intrecciano i temi della Passione del Salvatore e della condizione peccatrice del poeta: l'intreccio si limita alla giustapposizione, per dire così, dei due temi, non giunge ad una loro concatenazione causale; la chiusa, poi, di incertezza ad effetto, mi sembra un po' prosaica:

S'avien che col pensier mi volga in parte,
Ove il vero d'amor divino essempio
Ha del nostro fallo indegno et empio
La priggion rotta e le catena sparte,

E s'avien ch'io rimiri a parte a parte
L'aspro martir e 'l doloroso scempio,
Ond'a terra ne cadde il sacro tempio
Ch'era sì chiaro già per mille carte:

Nasce ne l'alma alhor, dubbiosa e incerta,
Novo desio di far, con grave pianto,
A l'immenso Fattor sua doglia aperta;

Ma se tanto son gravi gli error suoi
E le pene di Lui dogliose tanto,
Qual prima piangerassi e qual dapoi?

Il secondo sonetto religioso è una difesa del libero arbitrio delle capacità della volontà umana di fronte alle avversità e alle tentazioni. E la difesa è così appassionata, da dar l'impressione che il Poeta, (fino a quel momento schiavo della «terza sphera», cioè di Venere, come, al dir del Petrarca, *Guitton, messer Cino e Dante*) (20), voglia convincere se stesso. Mi sembra di cogliere in questo sonetto anche l'eco dell'agostiniano *fac ut voceris!*

Col tempo, ch'ai pensier volando fura
L'amato ben, el fin de' bei desiri,
Non fia giamai ch'io più vivendo aspiri
A fragil cosa e mobil per natura:

(20) F. PETRARCA, *Le Rime, Sennuccio mio, benché doglioso e solo.*

Ché 'l Primo eterno, ch'à di noi la cura,
Dottò l'anima sì che tra i più diri,
Crudi, spietati e forti, aspri martiri,
Gioir può s'ella vol, se 'l voler dura.

Forza in me non havrà la terza sphera,
Né più nel cor potrà l'horribil mostro
Spegner l'alta virtù ch'ardendo spera.

Così vuol il destin, ch'è 'l voler nostro,
Col più bel lume e con la luce altiera,
Che scorge a l'alma il più beato chiostro.

A parte il significato religioso della poesia del Teocreno, l'Ariosto è stato troppo indulgente nella sua menzione?

5. - Di tono costantemente oratorio, sovente anche polemico, è la poesia religiosa del Filippi, dalle parafrasi del *Pater, ignosce illis* di Gesù sulla croce e del *Memento, homo, quia pulvis es* della liturgia, all'esortazione per il Natale, alla considerazione dettagliata delle sofferenze del Salvatore, alla necessità del pentimento, ... Nella mia raccolta sono riportati otto sonetti di Giovanni Battista Filippi, sei dei quali sono di contenuto religioso.

Trascrivo quello sulla gratuità della fede e sulla necessità della grazia, solo per la relativa rarità, dopo Dante, della trattazione in versi di tali argomenti e per l'evidente intento apologetico, contro eretici, teorici e pratici, di allora e di sempre, fin troppo noti. E' una preghiera, la quale preghiera, come si sa, può essere talvolta anche lirica.

A la tua santa fede alcun non viene
Senza l'opra, Signor, del Padre eterno;
La fede don di sua bontà discerno,
E non merto di nostre opre terrene.

Questi che vien in così falsa spene,
Che misero lo guida al cieco inferno,
Come uscirà dal crudo horrido verno
Del grave error che sì ostinato tiene?

Egli cangiar non può pensier e voglia
Se 'l vivo raggio del tuo lume santo
D'ignoranza e durezza non lo spoglia.

Scalda il gelato cor, benigno, tanto
Ch'arda di vero amore e creder voglia
Che tu per noi prendesti 'l mortal manto!

Maggiormente, direi unicamente, legato ai testi sacri, biblici, liturgici e patristici, è Scipione Metelli. A costui vengono attribuiti nella mia raccolta ben quindici sonetti, e tutti religiosi. Egli tratta della morte, del pentimento, del rimorso, dell'inganno del mondo, della misericordia di Dio, ..., e sempre, esplicitamente o implicitamente, prendendo le mosse e sviluppando frasi e concetti sacri, come *Non qui dicit Domine, Domine; Memento, homo; Militia est vita hominis super terram; Inquietum est cor nostrum, Domine; Qui vult venire post me; Unica spes, Deus;* il vecchio e il nuovo Adamo; *Hora est iam nos de somno surgere; Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum; Venite ad me vos omnes;* ...

Trascrivo solo quello sulla misericordia di Dio, che mi sembra abbia un certo respiro:

L'haver con le tue mani il ciel formato
E d'infiniti vaghi lumi adorno,
E 'l chiaro ufficio d'illustrar il giorno
Col suo splendor haver al sol donato;

E la terra in tal modo haver locato
Che stia sospesa e dal mar cinta intorno,
E l'huomo in così largo ampio soggiorno
E tanti altri animali haver creato,

L'onnipotenza tua, Signor, dimostra
Senza fin grande. Ma l'haver voluto
Farti huomo in questo carcere terreno

Scopre maggior la carità ch'in seno
Havesti sempre, ond'a noi desti aiuto
Morendo in croce per salute nostra.

Si sente l'eco del liturgico *Deus, qui mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti...*

La competenza biblica, patristica e liturgica del Metelli, e la predilezione di lui per motivi così specificatamente religiosi fanno pensare ad una particolare condizione di vita, anche sacerdotale.

6. - I componimenti attribuiti, nella mia raccolta, al card. Ippolito de' Medici sono di contenuto amoroso non religioso, ma voglio ugualmente terminare questa breve rassegna con un accenno ad essi, per rendere omaggio ad un cardinale benemerito per più di un motivo, e perché mi sembrano i più poetici di tutta la raccolta, anche di quelli del Tansillo, di Annibal Caro e del Molza.

Il cardinal Ippolito de' Medici, nipote di Clemente VII, era stato legato pontificio presso l'imperatore Carlo V, latore di ingenti aiuti finanziari per la lotta contro i Turchi, ed aveva vittoriosamente comandato l'esercito imperiale in Ungheria nel 1531. Non era fatto per la vita ecclesiastica: ritornato in patria, intendeva rinunciare alla porpora cardinalizia per ridursi alla vita secolare, quando lo colse la morte *poene adolescens* e *non sine suspicione dati veneni*, dice la pubblicistica contemporanea, molto sensibile ai suoi casi personali e alle sue disavventure sentimentali ma non molto attendibile: al momento della morte doveva avere almeno 24 anni.

Il già ricordato Todesco, nel *Peplus Italiae*, lo canta

O media Latio flos intercepta iuventa,
Quo spes Italiae tota cadente cadit;
Grande decus Medicum, statio tutissima Musis,
Martis honos, splendor purpureique chori;

e ci tramanda l'acuta risposta data allo zio Clemente VII che lo rimproverava per il numero dei cortigiani, oltre 300, eccessivo e indegno dell'esemplarità di un cardinale, e lo invitava a ridurlo: *non hi, inquit, ob id a me aluntur, quod eorum opera indigeam, sed ipsi propterea mea egent opera, ut alantur!* (21).

Tradusse, non malamente, il II libro dell'Eneide. A proposito di questa traduzione, il Berni, uno dei suoi trecento commensali col Molza e col Vasari, non senza una certa cortigianeria, dice:

Io ho sentito dir tante faccende
Della traduzion di quel secondo
Libro, ove Troia misera s'incende,
Ch'io bramo averlo più che mezzo il mondo! (22).

(21) G. M. TOSCANO, *cit.*, pagg. 75, 76.
(22) *Ib.*, pag. 128.

Due sonetti, nella mia raccolta, sono attribuiti al cardinal de' Medici, *Qual rapida procella sì repente*, e *Poi che non ponno i miei sì spessi prieghi.* Del secondo ricordo l'immagine finale, non ignorata dal Petrarca (23): il poeta, davanti alla durezza di cuore della donna amata, avrebbe desiderato che

Fusse almen stata d'un bel marmo bianco:
Ché, ben che fusse d'ogni senso priva,
Sperarei farla, pria ch'io fussi stanco,
Come Pigmalïon pregando viva.

Il secondo, particolarmente scorrevole nel compatto svolgimento d'un unico concetto, è soffuso di quella convinta mestizia che lo consegnò alla storia come profondissimamente infelice e perpetuamente inquieto:

Qual rapida procella sì repente
Fé 'l mio tranquillo mar turbato e rio?
U' son le fiamme, donna, che vid'io
Arder nel vostro cor sì dolcemente?

Se nel fiume di Lethé fusser spente,
Havria potuto tanto in voi l'oblio
Crudel ch'un tanto amor, quant'era 'l mio,
Vi fusse in un sol dì tolto di mente?

E se indegna cagion da me vi mosse,
Com' esser può che siano in sì poche ore
Tante cathene rallentate e scosse?

Fu ombra d'amor la vostra e non amore,
Ché mi mostraste il lume acciò che fosse
La pena de le tenebre maggiore.

(23) F. PETRARCA, *Le Rime, Quando giunse a Simon l'alto concetto.*

LIBRI - Recensioni

UNA RECENTE VERSIONE DELLE *OPERE* DI S. LUIGI - MARIA GRIGNION DI MONTFORT

Dall'edizione in lingua originale delle *Oeuvres complètes* di Saint Louis-Marie Grignion de Montfort (Éd. du Seuil, Paris, 1966, pp. 1905, sotto la direzione di M. Gendrot) il Centro Mariano Monfortano di Roma ha curato nel 1977 la versione italiana di quasi tutte le *Opere*, corredate da introduzioni e note essenziali e precedute da una Introduzione generale di Benedetta Papàsogli, autrice pure di una recente biografia (*Montfort, un uomo per l'ultima chiesa*, Gribaudi, Torino, 1979, pp. 414).

E' così ora possibile conoscere direttamente in successione cronologica ed insieme nei loro reciproci rapporti gli scritti spirituali del grande Santo francese (nato nel 1673 e morto nel 1716), noti sinora in edizioni separate e spesso in traduzioni non del tutto sicure: primo fra tutti il *Trattato della vera devozione a Maria*, ritenuto comunemente il suo capolavoro, il cui manoscritto fu scoperto casualmente nel 1842, mancante delle prime ed ultime pagine, e pubblicato nel 1843; *L'amore dell'eterna sapienza*, a cui il Santo lavorò tutta la vita, anche se la parte fondamentale dell'opera dovrebbe risalire al 1703-1704; *Il segreto di Maria* che, perdutosi l'originale, è stato pubblicato in base a due antiche copie recentemente scoperte; *Il segreto ammirabile del santo rosario*, composto verso gli ultimi anni della vita del Santo e che, come i *Metodi per recitare il rosario*, è meno personale degli altri scritti poiché attinge in gran parte dalla letteratura mariana della sua epoca; *La lettera circolare agli amici della croce*, scritta probabilmente nel 1714; le opere che accompagnano la fondazione dei Missionari della Compagnia di Maria e delle Figlie della Sapienza; abbozzi di meditazioni sulla vita religiosa e temi di prediche su vari argomenti; i numerosi

Cantici ed infine il *Testamento*, scritto il 27 aprile 1716, il giorno prima della morte.

La vita di S. Luigi di Montfort che, dopo aver compiuto gli studi umanistici nel collegio gesuita di Rennes e quelli teologici nel seminario di S. Sulpizio di Parigi, era stato ordinato sacerdote nel 1700, fu interamente dedicata alle missioni popolari, predicate in diverse regioni della Francia con i mezzi pastorali più idonei alla diretta comunicazione sociale ed impostate fondamentalmente sulla « vera devozione » a Maria, intesa come perfetta adesione a Cristo mediante la rinnovazione dei voti battesimali.

E' questo il valore perenne del messaggio di S. Luigi di Montfort, oltre ogni limite e condizionamento legati a determinate strutture, anche linguistiche, della pietà del suo tempo.

Proprio per poter cogliere pienamente questo messaggio ci siamo consentiti alcuni rilievi sorti dall'accurato confronto tra l'edizione originale e la versione italiana delle *Opere* del Montfort.

A p. 91, l. 5 la traduzione attenua in senso generico (« nel nutrirsi di lei ») l'espressione realistica ed insieme patristica dell'originale (« qui suce le lait de cette mamelle du Père, *mamilla Patris* », citazione di Clemente Alessandrino, *Pedagogo*, I, 6, P.G., 8, 302: in *Oeuvres*, p. 97); la stessa attenuazione si riscontra nella versione di p. 396, l. 2 s. (« con il latte delle mie tenerezze materne »), che non rende la delicata espressione dell' originale (« avec le lait de mes mamelles »: o.c., p. 625).

A p. 144, l. 12 la versione di *Luca*, 2, 14 (« ... pace in terra agli uomini che egli ama ») corrisponde alla più recente interpretazione del passo, ma non al testo del Montfort che intendeva ancora « aux hommes de bonne volonté » (o.c., p. 153).

A p. 173, l. 3 s. è errata la traduzione: « Nel gran giorno del giudizio cesseranno tutte le reliquie dei santi ... », mentre il testo originale dice: « Elle (=la croce) fera cesser, au grand jour du jugement, tout (=l'onore) celui des reliques des saints » (o. c., p. 183).

A. p. 195, l. 16, « su di lei » deve essere corretto in « su di lui » (= « sur lui », o.c., p. 206), così come a p. 471, l. 15, « di cui » si deve correggere in « da cui » (= « dont », o.c., p. 470); errori analoghi sono dovuti al calco letterale dal francese: ad esempio a p. 778, l. 7 ss.: « Non mancate ... a dire ... a frequentare ... » corrisponde a: « Ne manquez point ... à dire ... à fréquenter » (o.c., p. 809); a p. 813, quintultima linea: « Sia lodato... ad ogni momento » ricalca: « Soit loué... à chaque instant » (o.c., p. 851).

A p. 757, penultima linea, l'intera frase che appare anaco-

lutica per l'errato uso dei gerundi « cadendo » e « infrangendo » deve essere così corretta: « Se non dicesse nulla... ad una suora che... cadesse in una colpa..., per es. infrangesse il silenzio... cadrebbe ella stessa in connivenza... » (cfr. o.c., p. 789, che ha i tempi al condizionale, « tomberait » e « romprait »).

Un'omissione particolarmente grave è a p. 205, l. 3, dove nella famosa preghiera di consacrazione a Maria la formula di rinunzia a Satana manca dell'espressione « per sempre » (= « pour jamais », o.c., p. 215).

Un'ultima osservazione: mentre les *Oeuvres* riportano giustamente tutti i 164 *Cantici* di S. Luigi di Montfort, l'edizione italiana presenta la versione soltanto di 19. Pur volendo operare una scelta, sarebbe stato meglio affiancare alla traduzione anche il testo originale perché il lettore cogliesse dalla stessa struttura del verso, in cui il numero fisso delle sillabe e la rima sono insostituibili ed intraducibili, tutta la semplicità e la freschezza poetica dei *Cantici*.

ALDO CERESA-GASTALDO

ANNALI DELLA SCUOLA NORMALE SUPERIORE DI PISA - Classe di Lettere e Filosofia, serie III, volume IX, 1, Pisa 1979.

Il volume riporta alcuni resoconti scientifici del seminario sull'intonazione della lingua, organizzato alla Normale di Pisa tra il 26 novembre e il 3 dicembre 1977; dato il carattere della specialità, confessiamo di non poter offrire ai nostri lettori una misura dei risultati raggiunti. Ci interessa invece segnalare, oltre all'ampio saggio di *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone* di C. Moreschini, ciò che con maggiore spigliatezza ha scritto G. Fioravanti, trattando di *Alberto Magno e la Politica aristotelica*. L'Autore si è proposto, partendo dal passo conclusivo del commento di Alberto, di illustrare in che modo il grande monaco domenicano abbia potuto riferire ad Aristotele l'intento di illustrare le *politiae* degli orientali e degli Egiziani. La questione è naturalmente inserita criticamente in alcune altre che permettono di inquadrarne l'importanza e favorirne la comprensione: tali per esempio il metodo di lettura su Aristotele, il limite interpretativo di Alberto, il suo modo di avvicinarsi al testo (anche linguisticamente), i caratteri di un'esegesi piuttosto innovatrice ma pur sempre medievale. I filoni su cui muove l'indagine sono tanti, e quelli più sicuri riportano ad un orizzonte più vasto il problema di comprensione cui si è accennato: l'interesse non si ferma ad Alberto, ma tocca gli altri commentatori aristotelici, anche se incertezza rimane proprio per la *Politica*, sulla quale i medievali, che l'hanno posseduta tradotta relativamente tardi, hanno fatto più divinazione che interpretazione.

Si sa comunque quale fosse l'equivoco — ammesso che abbia senso storicamente parlare di equivoco — nel commento degli scrittori del Medioevo: è il loro antistorico senso dello spazio e del tempo, che assolutizza il

contemporaneo e il vicino, per cui Gerusalemme avrebbe probabilmente i tetti lignei di una casa fiamminga: un equivoco, insistendo sul termine, che non è poi così lontano da noi oggi, specialmente quando ci meravigliamo troppo del loro curioso modo di pensare. Per Alberto però — ed è questa la tesi acutamente dimostrata dal Fioravanti — il distacco storico diventa distacco spaziale, la capacità di relativizzare è distorta ma non assopita, sicché gli « incredibili » istituti sociali di un mondo definitivamente tramontato sono riproposti all'Europa come esistenti nelle terre avvilite dalla barbarie e dall'Islam. Ancora una volta il salvataggio di Aristotele viene garantito, mentre la società cristiana individua e addita le *politiae* nefaste oltre le sponde del suo mare.

Ciò che, a nostro avviso, avrebbe richiesto un'insistenza minore è il tema scontato — sorprendentemente anche a giudizio dell'Autore — delle gaffes interpretative di Alberto, che sono numerose e, qualche volta, divertenti; ma non restano a lungo in superficie, riassorbite come sono, per il loro specifico carattere, nella grande marea di esempi che tutta un'epoca ci può dare.

F. Giovannini

STUDI NONIANI V - Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medievale dell'Università di Genova, n. 53, Genova 1978, pp. 323, s.i.p.

L'Istituto di Filologia Classica dell'Università di Genova ha dedicato e dedica approfondite ricerche al testo del *De compendiosa doctrina* di Nonio Marcello, erudito latino del IV secolo; da dodici anni (la prima raccolta di studi noniani, curata da Bertini e Barabino, è del 1967) già cinque volumi sono usciti a presentare le conquiste più significative raggiunte su di un'opera che si presenta aridissima ma che è testimonio importante di numerosi scrittori della latinità: questo quinto volume è stato compilato da uno staff di ricercatori giovani ma già particolarmente qualificati.

Un primo gruppo di saggi si è orientato al confronto delle citazioni noniane col testo d'origine e, benché le proposte abbiano, proprio per il valore di professionalità, una apprezzabile umiltà, appare chiaro che, per i testi considerati, le future edizioni critiche dovranno adeguatamente valutare le conclusioni cui queste e altre ricerche sui grammatici latini sono giunte. Paola Busdraghi ha esaminato le 17 citazioni noniane del *De natura deorum* di Cicerone; Giovanni Garbugino ha proposto una revisione dei 18 frammenti del I libro delle *Historiae* di Sallustio, stabilendo aggiunte significative alla documentazione critica di quelli e presentando due ipotesi sul probabile contenuto del libro perduto. Sempre fondati su questa indagine comparativa sono i saggi di Rosanna Rocca *(Le « Lettere » di Varrone in Nonio)* e di Silvana Rocca *(Apuleio e Nonio)*.

Altri contributi si occupano invece di singoli lemmi noniani (*Venabulum* di S. Ingallina e il breve ma colorito *Labrusca* di P. Gatti), studiati eventualmente in diacronia (Zaffagno, *Carchesia, summa pars mali)* o di problematiche delimitazioni letterarie che si presentano a proposito dei frammenti (A. Sparti, *I* Pulli *di Sueio)*. Una schedatura accuratissima è quella compiuta sul codice Gudianus (contenente i primi tre libri dell'opera) da Rosanna Mazzacane, che ne ha annotato lezioni peculiari, concordanti e fededegne, confrontandole con quelle offerte da vari altri codici, giungendo ad un'importante rivalutazione del codice G.

L'unico appunto che facciamo è che questa raccolta di saggi su Nonio, per il fatto di appartenere ad una serie, non avrebbe dovuto omettere, a nostro avviso, di pubblicare l'indice dettagliato dei quattro volumi precedenti.

F. Giovannini